Isnatin Ulfah, M.H.I

Dari MODERAT *ke* FUNDAMENTALIS

Pergeseran Pemahaman Keagamaan Kaum Tradisionalis (NU) di Ponorogo

STAIN PRESS PONOROGO

DARI MODERAT KE FUNDAMENTALIS

Pergeseran Pemahaman Keagamaan Kaum Tradisionalis (NU) di Ponorogo

Isnatin Ulfah, M.H.I

diterbitkan oleh

DARI MODERAT KE FUNDAMENTALIS
Pergeseran Pemahaman Keagamaan Kaum Tradisionalis (NU) di Ponorogo

Penulis : Isnatin Ulfah, M.H.I
Desain Cover : www.faschografika.com
Setting : Team STAIN Ponorogo PRESS
Editor : Dr. H.Lutfhi Hadi Aminuddin, M.Ag
Hak Penerbit ada pada STAIN Ponorogo PRESS

Penerbit :
STAIN Ponorogo PRESS
Jl. Pramuka 165 Ponorogo 63471 Telp. (0352) 481277

Email :
P3mstainpo@gmail.com

ISBN : 978-602-9312-61-4

Cetak Pertama : Tahun 2014

KATA PENGANTAR

Segala puji dan syukur bagi Allah swt, atas perkenan-Nya, buku dengan judul ***Dari Moderat ke Fundamentalis: Pergeseran Pemahaman Keagamaan Kaum Tradionalis (NU) di Ponorogo*** ini dapat dirampungkan. Sholawat dan salam semoga senantiasa terlimpahkan kepada Rasul Muhammad saw, beserta keluarga, sahabat, dan para pengikutnya sampai hari kiamat.

Sebelum hingga menjelang berakhirnya orde baru, kontestasi gerakan keagamaan di Indonesia didominasi organisasi keagamaan Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyyah, yang keduanya selama ini diidentifikasi secara tegas sebagai kelompok tradisionalis dan modernis. Tetapi kontestasi itu hari ini menjadi kian ramai—untuk tidak mengatakan mencengangkan— dengan hadirnya kelompok-kelompok keagamaan baru, yang diduga mereka mengimpor gerakannya dari Timur Tengah. Kelompok-kelompok baru tersebut secara terang-terangan tidak hanya menentang aktivitas keagamaan kelompok tradisional, bahkan juga ideologinya. Mereka itulah yang hari ini dikategorikan Islam fundamentalis.

Ungkapan bahwa "Fundamentalisme telah menusuk di jatung NU" tampaknya bukan sekedar isapan jempol, bukan sekedar kegelisahan, karena ungkapan itu saat ini benar-benar terjadi. Pemahaman Islam yang puritan dan tekstualis, bahkan ekstrem telah meringsek ke kantung-kantung Nahdlatul Ulama dengan terjadinya pergeseran pemahaman terhadap Islam oleh elit NU maupun di pesantren-pesantren yang menjadi basis gerakan organisasi ini, dari yang semula moderat menjadi fundamental. Ada dugaan, gerakan

fundamentalis memang sangan massif melakukan ekpansi gerakannya, sehingga NU mulai "terdesak" pamornya.

Dari sisi inilah, buku yang merupakan hasil riset yang penulis lakukan di tahun 2013 ini ditulis. Buku ini akan memaparkan adanya pergeseran pemahaman di kalangan elit perempuan NU Ponorogo, yang semula NU dengan segala ciri khas tradisionalisnya, menjadi fundamentalis dalam beberapa karakternya, beserta latar sosiologis mengapa pergeseran itu dapat terjadi.

Tentu saja kesuksesan penulisan dan penerbitan buku ini tidak lepas dari apresiasi dan kontribusi berbagai pihak. Mereka menjadi faktor penting bagi kesuksesan penerbitan buku ini. Oleh karena itu, ungkapan terima kasih tidak terhingga penulis sampaikan kepada: Ibu Hj. Dr. Siti Maryam Yusuf, M.Ag, ketua Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Ponorogo, yang selalu memberi ucapan selamat atas karya-karya ilmiah yang berhasil penulis publikasikan dan presentasikan di berbagai forum. Itu merupakan dukungan moril yang luar biasa, sehingga penulis semakin bersemangat untuk terus menulis; Para informan, yang karena beberapa hal tidak bisa disebutkan identitasnya dalam buku ini. Mereka telah menyadarkan penulis, betapa Nahdlatul Ulama (NU), idelogi Pancasila, dan keutuhan NKRI hari ini mendapat tantangan yang sangat serius; P3M dan semua pihak yang telah membantu peneliti merampung kan riset ini dan menfasilitasi hingga riset ini berhasil diterbitkan; Teman-teman diskusi penulis di Program Doktor UINSA Surabaya, dalam banyak hal, *issue-issue* yang kami diskusikan menjadi inspirasi penulis untuk melakukan riset lebih mendalam. Suami dan anak-anak penulis, Dr. H. Luthfi Hadi Aminuddin, M.Ag, M. Kafabillah, Queen Alexandra, dan Ratu Farahdiba yang

selalu menyediakan diri untuk "tidak diperhatikan", ketika penulis harus berkejaran dengan waktu agar tulisan ini segera rampung. Kepada mereka semua, semoga Allah swt membalas dengan kebaikan yang berlipat ganda. Amin.

Karya ini penulis persembahkan kepada kedua orang tua penulis, H. Abdul Karim dan Hj. Nurul Badriyah, atas do'a-do'a yang tak putus mereka panjatkan agar penulis selalu dianugerahi kesehatan, keselamatan, dan kesuksesan. Anak-anak penulis, semoga mereka memiliki semangat yang sama untuk selalu menuntut ilmu dan berkarya. Yang terutama, karya ini penulis persembahkan kepada organisasi NU, semoga temuan dalam penelitian ini bisa menjadi masukan dan bahan refleksi terhadap program kerja dan orientasi gerakannya.

Sebagai hasil penelitian, karya ini tetap terbuka bagi kritik, saran, masukan, dan evaluasi demi perbaikan di masa yang akan datang.

Ponorogo, Oktober 2014
Penulis,

Isnatin Ulfah, M.H.I

DAFTAR ISI

BAB I

PENDAHULUAN

A. Fenomena

"Fundamentalisme telah menusuk di jantung Nahdlatul Ulama (NU)", kalimat itu terungkap dalam sebuah forum diskusi di tahun 2009 yang difasilitasi Jaringan Islam Liberal.[1] Ungkapan tersebut tampaknya bukan sekedar isapan jempol, karena pemahaman Islam yang puritan dan cenderung radikal, telah menusuk ke jantung NU dengan terjadinya pergeseran pemahaman terhadap Islam oleh elit NU, maupun di pesantren-pesantren yang menjadi basis gerakan ormas ini. Ada dugaan, gerakan fundamentalis memang sangat massif melakukan ekpansi gerakannya, sehingga NU mulai "terdesak" pamornya.

Azyumardi Azra yang hadir dalam forum tersebut tidak menampik adanya pergeseran pemahaman keagamaan itu, bahkan dia menyebut adanya usaha sistematis menginfiltrasi, dan menguasai lembaga-lembaga NU. "Kadang-kadang NU terlalu meremehkan dan tidak mau tegas menghadapinya," imbuhnya.[2] Sikap lamban tersebut pada akhirnya menjadi lahan empuk

---

[1] Ahmad Arif, *Fundamentalisme di Jantung NU,* http://pol2009.blogspot.com/2010/03/fundamentalisme-di-jantung-nu.html. Diakses 15 Mei 2013

[2] Ibid

penyemaian faham fundamentalis di tubuh dan pesantren-pesantren NU.

Tokoh lain yang juga hadir dalam forum tersebut adalah Ketua PBNU Masdar F. Mas'udi. Dia mengatakan pergeseran pemikiran itu karena perhatian sebagian nahdhiyin (warga NU) terjebak pada aspek fikih dalam artian legal formal, misalnya bagaimana cara beribadah, ketimbang keagamaan nonfikih. Akibatnya mereka melihat masalah lebih hitam putih secara deametral dan ini mejadikan pandangan mereka menjadi kaku dan hitam putih: haram vs halal, sunnah vs bid'ah (sesat), dan sebagainya. Padahal, ujar Masdar lebih lanjut, "syari'ah dalam tradisi pemikiran fikih sebenarnya sangat bergantung pada bagaimana menalar teks, dan teks itu sebenarnya sangat lentur. Satu teks yang sama bisa dipahami berbeda, bahkan bisa bertentangan, tergantung dari mana sudut pandangan nya,"[3]

Kacung Marijan mengatakan, salah satu sumbangan terbesar NU adalah mengembangkan ajaran Islam *ahl al-sunnah wa al-jama'ah* yang kontekstual dengan kondisi lokal. Di dalam ajaran demikian, Islam yang diemban bukan saja "Islam tengah", melainkan juga ajaran Islam yang dianut orang Indonesia. Adanya penghormatan terhadap kultur lokal yang tidak bertentangan dengan nilai-nilai dasar Islam telah menjadi karakteristik penting gerakan NU. Sejak awal NU berusaha menampilkan wajah Islam di Indonesia sebagai Islam yang dianut orang Indonesia, bukan oleh orang Arab

[3] Ibid

yang menganut Islam. "Karena pemahaman ini, konteks lokal Islam menjadi sangat kuat," kata Kacung.[4]

Sikap akomodatif dan keterbukaan NU terhadap budaya lokal, juga dapat dilihat pada ungkapan K.H. Achmad Siddiq:

> .....Islam datang tidak untuk menghapuskan segala yang sudah ada pada manusia dan menolak segala yang datang dari luar. Hal-hal yang sesuai atau sejalan dengan Islam diteruskan (diambil) dan dikembangkan. Hal-hal yang belum sepenuhnya sejalan dengan Islam, diusahakan penyesuaiannya supaya sejalan dengan Islam. Hal-hal yang netral (kosong nilai) diisi dengan nilai-nilai Islam, dan hal-hal yang bertentangan atau tidak mungkin disejalankan dengan Islam, dilarang (dihapus).[5]

Menurut Nurcholish Madjid, sikap akomodatif Islam terhadap budaya lokal tersebut justru merupakan doktrin bahwa Islam adalah agama yang universal. Lokalisme itu sendiri adalah bagian dari kebudayaan Islam, karena lokalisme lahir dari kecenderungan pemahaman agama yang melihat kesadaran historis Islam yang sangat lekat dengan budaya lokal.[6] Dengan demikian, NU dalam keagamaannya jelas menempatkan

---

[4] Ibid

[5] Dikutip oleh Lukman Hakim, *Perlawanan Islam Kultural: Relasi Asosiatif Pertumbuhan Civil Society dan Doktrin Aswaja NU* (Surabaya: Pustaka Eurika, 2004), 104.

[6] Chafid Wahyudi, *Nahdlatul Ulama dan Civil Religion: Melacak Akar Civil Religion dalam Keagamaan NU* (Yogyakarta: Graha Ilmu, 2013), 54-55.

tradisi lokal sebagai suatu landasan dalam memahami ajaran agama.

Tetapi hari ini karakteristik NU tersebut sedang dipertanyakan konsistensinya. NU moderat yang menerapkan Islam jalan tengah mendapat ujian dari umat Islam yang berideologi fundamental-radikal. Hadirnya gerakan-gerakan yang menggunakan ideologisasi agama tersebut ditengarai mengancam tradisi keberagamaan NU yang plural. Tidak hanya itu, mereka juga hendak melengserkan Pancasila sebagai ideologi Negara Indonesia, dan menggantinya dengan ideologi mereka: Islam formalis. Hal ini digambarkan oleh K.H. Hasyim Muzadi dan Masdar F. Mas'udi bahwa NU sekarang telah dikepung oleh kekuatan-kekuatan yang dengan system yang frapi, memprovokasi tokoh-tokoh NU dan mengambil alih pusat-pusat aktivitas keagamaan warganya.[7]

Tidak hanya kelompok fundamentalis yang menggugat perilaku keagamaan kelompok nahdliyin, bahkan warga NU sendiri juga meragukan kemampuan NU dalam menyelesaikan berbagai problem umat dan bangsa dewasa ini. Yang memprihatikan, mereka malah bersepaham dengan fundamentalisme dan menganggap ajaran Islam dari kelompok fundamentalislah yang lebih relevan dan mampu mengatasinya.

Fenomena tersebut bukan saja menunjukkan ajaran NU mulai kehilangan pengaruh di mata umatnya, tetapi juga pengingkaran terhadap sejarah kelahiran organisasi

---

[7] Ibid, 61.

ini. Pendirian organisasi ini pada 1926[8] adalah respon terhadap pemahaman Islam garis keras yang muncul dari berkuasanya kelompok Wahabi di Arab Saudi yang menekankan pada "pemurnian" Islam. Ulama NU kemudian menyerukan ajaran yang berbasis pada konteks lokal, lebih lembut, damai, dan menghormati keberagaman.[9]

Jika kegelisahan para pakar di atas sudah terlontar sejak 2009, sangat mungkin, penyebaran "virus" fundamentalisme saat ini sudah menggerogoti seluruh tubuh NU: pesantren, nahdhiyin struktural maupun kultural, mengingat gerakan fundamentalis saat ini

---

[8] Menyebut tahun 1926 sebagai tahun kelahiran NU sesungguhnya hanya dalam konteks pelembagaan NU sebagai organisasi formal-struktural. Geneologi kelahiran NU sebenarnya bisa dilacak jauh sebelum tahun 1926, yaitu pada frase pra-pelembagaan. Masa pra-pelembagaan ini menunjuk pada proses terbentuknya masyarakat nahdliyin di Nusantara. Peletak dasarnya, sekaligus pelopor masuknya Islam Indonesia adalah leluhur kaum nahdliyin, yakni dalam kasus Jawa adalah Walisongo. Oleh karenanya, pemahaman bahwa NU lahir tahun 1926 adalah pemahaman yang distorsif yang berpotensi menghapus mandat sejarah NU. Ibid, 41-42

[9] Menjelang berdirinya NU secara kelembagaan, beberapa ulama besar Indonesia yang bermukim di Haramain berkumpul di Masjid al-Haram menyikapi situasi dunia saat itu. Kemudian dilakukan istikharah (shalat untuk minta petunjuk), hasilnya para ulama Haramain tersebut mengutus K.H. Hasyim Asy'ari pulang ke Indonesia guna menemui dua orang untuk meminta persetujuan atas terbentuknya wadah *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah.* Dua orang tersebut adalah Habib Hasyim bin Umar bin Toha bin yahya di Pekalongan dan Mbah Khalil Bangkalan Madura. Rekomendasi dari kedua ulama ini kemudian diteruskan oleh K.H. Hasyim Asy'ari kepada K.H. Wahab Chasbullah. Dengan demikian, gerakan reformis yang menawarkan agama puritan atau pemurnian Islam merupakan faktor akselerasi terbentuknya lembaga NU. Ibid, 50-51.

sangat masif-eskalatif meringsek maju dan merebut simpati para warga NU.

Berdasar paparan data awal di atas, tulisan ini[10] hendak menyajikan fenomena adanya pergeseran pemahaman keagamaan warga NU, dari paham *ahl al-sunnah wa al-jama'ah* yang *tawassut* (moderat), *i'tidal* (lurus-konsisten), *tawazun* (keseimbangan), dan *tasamuḥ* (toleran) ke paham-paradigma yang tekstual, *tatarruf*, in-toleran, dan a historis-a sosiologis terhadap doktrin Islam. Buku ini juga memaparkan latar sosiologis-psikologis, mengapa pergeseran itu dapat terjadi.

B. Signifikansi Tulisan

Konstruksi pemahaman dan pengetahuan tidaklah lahir dalam ruang hampa, sebagaimana diungkapkan oleh Peter L. Berger, "*that our position has not sprung up ex nihilo*"[11], ia merupakan refleksi dari situasi obyektif yang dihadapinya dan merupakan respon atas kondisi-kondisi yang sedang terjadi.

Demikian juga dengan fenomena pergeseran pemahaman keagaamaan yang saat ini sedang melanda

---

[10] Dalam beberapa kesempatan, penulis menyaksikan perempuan-perempuan NU yang secara struktural-organisatoris masih NU, tapi mereka terlibat aktif di beberapa *halaqah* yang diadakan kelompok Islam yang terindikasi fundamentalis semisal Muslimah Hizbut Tahrir Indonesia. Atas pertimbangan tersebut, tulisan ini membatasi informan hanya pada perempuan Nahdlatul Ulama, di samping juga karena pertimbangan terbatasnya waktu.

[11] Peter L. Berger, "Preface", dalam Peter L. Berger dan Thomas Luckman, *The Social Construction of Reality: a Tratise in the Sociology of Knowledge* (London: Penguin Group, 1991), 8.

kalangan NU, terutama kelompok elitnya dari yang semula berkarakter moderat-tradisionalis menjadi fundamentalis. Pergeseran tersebut diduga kuat akibat persinggungan NU dengan gerakan transnasional-fundamentalis yang hari ini sangat massif melakukan berbagai aksi dan kegiatan. Dalam derajat tertentu gerakan kaum fundamentalis telah mengkontaminasi dan mempengaruhi pemahaman keagamaan kaum tradisionalis (NU) yang semula moderat menjadi fundamentalis, bahkan radikal. Dari sisi inilah buku ini ditulis, untuk mendapatkan pengetahuan memadai sebab dan faktor yang melatarbelakangi pergeseran pemahaman dan ekspresi keagamaan perempuan NU. Serta untuk mengidentifikasi dalam bidang apa saja pergeseran pemahaman dan ekspresi keagamaan tersebut terjadi.

Penulis berekspektasi tulisan ini memiliki kebermaknaan secara teoritis maupun praktis. Secara teoritis diharapkan tulisan ini berguna untuk memperluas wawasan informasi dan pemahaman masyarakat mengenai gerakan Islam fundamentalis maupun ajaran Aswaja an-Nahdliyah. Secara vis a vis, keduanya memiliki ideologi yang berbeda, tetapi faktanya tidak selalu ideologi itu dipegang teguh para pengikutnya, terutama dari kalangan nahdliyin. Hari ini, dapat ditemukan dengan mudah warga nahdliyin yang menyepakati ajaran-ajaran kelompok fundamentalis, semisal formalisasi syari'ah dan penegakkan khilafah islamiyyah.

Secara praktis, penulis berharap tulisan ini berguna terutama bagi organisasi keagamaan NU termasuk banom-banom perempuannya semisal Fatayat,

Muslimat, dan IPPNU agar mereka mau merefleksi aktivitas, wacana gerakan, dan program kerjanya yang selama ini mungkin dianggap kurang relevan dengan kebutuhan umat di tengah berbagai persoalan yang mereka hadapi. Akibat dari kontestasi ideologi yang dengan mudah terjadi di era reformasi ini, mau tidak mau, NU harus bisa bersaing dengan tawaran program kerja yang lebih menarik dan relevan, tetapi tetap dalam bingkai menjaga Aswaja, Pancasila, dan NKRI.

Konsistensi adalah kunci penting, agar masyarakat tidak mudah terpengaruh dan terprovokasi berbagai gerakan keagamaan yang malah sangat bertentangan dengan universalitas Islam yang menjunjung tinggi toleransi dan kedamaian.

C. Penulusuran Karya-Karya Terdahulu

Kajian tentang NU, tak terhitung banyaknya. Sampai hari ini, harus diakui, NU masih menarik untuk dijadikan obyek peneltian terutama di tengah kontestasi pertarungan ideologi berbagai ormas Islam yang ada di Indonesia. Klaimnya sebagai organisasi penjaga Aswaja, tradisionalisme, dan kesatuan NKRI saat ini mendapat tantangan sangat berat dari ormas-ormas dengan orientasi gerakan yang sebaliknya; puritan dan memperjuangan khilafah Islamiyyah. NU dengan klaim *tawassuṭ, tasāmuḥ, tawāzun*, dan *i'tidāl*nya mulai dipertanyakan, bahkan oleh penganutnya sendiri. Sedikit saja NU lengah dan lamban merespon eskalasi gerakan dan faham fundamentalis, bisa dipastikan pelan namun pasti sebagian warga NU akan berpaling meninggalkan NU.

Meskipun ini *issue* yang sangat menarik, tetapi nyaris belum disentuh oleh para peneliti. Tulisan terbaru tentang sikap keagaamaan NU di tengah pengaruh ideologi transnasional-fundamentalis, adalah buku dengan judul *Nahdlatul Ulama dan Civil Religion: Melacak Akar Civil Religion dalam Keagamaan NU* (Yogyakarta: Graha Ilmu,2013), karya Chafid Wahyudi, M.Fil.I. Buku tersebut mencoba menunjukkan komitmen yang mendalam kelompok Islam tradisionalis (NU) terhadap gagasan *civil religion* di tengah massifnya gerakan fundamentalis yang menginginkan formalisasi syari'ah Islam dan tegaknya khilafah Islamiyyah. Buku tersebut juga memberi argumen yang kuat bahwa gagasan *civil religion* sebagaimana yang terus diperjuangkan dan dipraktekkan NU, adalah sebuah bentuk keberagamaan yang paling sesuai dengan identitas bangsa Indonesia yang plural.

Civil religion, dalam buku tersebut dijelaskan, merupakan sebuah gagasan yang memiliki semangat meletakkan nilai-nilai agama dan ideologi sebatas subtansi, bukan formalisasi yang mengabaikan jiwa rasional. Basis material dari gagasan *civil religion* adalah keyakinan bahwa Islam sejatinya berfungsi bagi kehidupan masyarakat bangsa tidak sebagai bentuk negara tertentu. Islam sebagai etika sosial yang akan memandu jalannya kehidupan bernegara dan ber-masyarakat sesuai dengan martabat luhur derajat manusia. Atas dasar itu, buku tersebut menyimpulkan, NU mengusung ajaran Islam tidak dengan jalan formalistik. NU berkeyakinan bahwa syari'ah Islam dapat diimplementasikan tanpa harus melalui institusi formal. Dengan demikian, keagamaan NU merambah

kakinya di ruang publik dalam semangat kemanusiaan melalui pengejawantahan *rahmatan li al-alamin* yang aplikasi etisnya adalah hidup bersama sebagai bangsa untuk misi perdamaian atas semua orang. Pesan-pesan moral subtansial agama inilah yang kemudian tersublimasi menjadi norma-norma kolektif dalam pengertian *civil religion.* Tulisan Wahyudi tersebut, menjadi acuan penting dalam buku ini karena banyak mengungkapkan teoro-teori dan karakteristik tentang NU.

Sedangkan, penelitian terbaru dan mungkin satu-satunya mengenai fenomena pergeseran kelompok tdasionalis (NU), dilakukan pengurus PWNU Jawa Timur Dr. Ahmad Rubaidi, M.Ag. Pertengahan Februari 2013 kemaren, Rubaidi mempertahankan diseratasinya bertajuk "Pergeseran Kelas Menengah NU; Studi tentang Pergeseram Ideologi dari Moderat kepada Islamisme dan Post-islamisme Pascareformasi di Jawa Timur". Dalam kajiannya disebutkan, banyak hal menarik dari NU usai transisi dari era Orde Baru (Orba) menuju reformasi. Salah satu fenomena menarik untuk dikaji lebih mendalam adalah terjadinya pergeseran lapisan kelas menengah NU dari yang awalnya memegang teguh prinsip-prinsip ideologi ke-Islam-an yang bercorak moderat bergeser ke arah corak pemahaman Islam yang bergaris keras, atau identik dengan Islamisme.

Dari hasil penelusuran di lapangan, pergeseran kelas menengah NU terfragmentasi kepada beberapa Ormas, Parpol Islamisme, LSM, bahkan individual. Di antara pilihan institusi dimaksud adalah, Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Front Pembela Islam (FPI), Tarbiyah

atau Partai Keadilan Sejahtera (PKS), Majelis Ulama Indonesia (MUI), LP2SI, LPAI, dan beberapa individu. Rubaidi menandaskan, gerakan islamisme antara lain ditandai dengan maraknya perda bernuansa syariat Islam dan besarnya intensitas diskriminasi dan intoleransi berbasis keagamaan. Fenomena tersebut ditandai dengan dua kemungkinan. *Pertama*, pergeseran kelas menengah NU dari ideologi moderat kepada berbagai ormas islamis, dan yang *kedua*, kontribusi kelas menengah NU, baik langsung maupun tidak langsung terhadap lahirnya dua fakta di atas.[12]

Penelitian yang dilakukan Rubaidi tersebut dapat dibedakan dengan tegas dengan karya ini:

Pertama, istilah yang digunakan dalam buku ini untuk menggambarkan fenomena gerakan Islam kontemporer yang muncul pasca reformasi adalah fundamentalisme, sementara Rubaidi menggunakan istilah islamisme. Tentu islamisme dan fundamentalisme tidak sepenuhnya identik, meskipun dalam beberapa karakter keduanya adalah saudara kembar.

Kedua, jika Rubaidi menggunakan batasan kelas menengah NU, buku ini menggunakan batasan elit NU.

Ketiga, penelitian Rubaidi NU berhasil melakukan *mapping* terhadap para informan, kepada beberapa Ormas, Parpol Islamisme, dan LSM seperti Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Front Pembela Islam (FPI),

---

[12] Ahmad Rubaidi, *Pergeseran Kelas Menengah NU; Studi tentang Pergeseram Ideologi dari Moderat kepada Islamisme dan Postislamisme Pascareformasi di Jawa Timur*, (NU On Line), diakses *www.nu.or.id/a,public-m,dinamic-s,pdf-ids,44-id,42530-lang,id-c,nasional-t,Kelas+Menengah+NU+Telah+Bergeser-.phpx* – 15 Mei 2013

Tarbiyah atau Partai Keadilan Sejahtera (PKS), Majelis Ulama Indonesia (MUI), LP2SI, LPAI, dan beberapa individu. Sementara riset untuk buku ini, tidak untuk mencari berbagai pilihan ormas yang diikuti informan, tetapi untuk mengetahui alasan dan *background* sosilogis-psikologis mengapa seseorang bisa bergeser menjadi fundamentalis.

D. Metode Penelitian

Fenomena yang diamati dalam penelitian ini didekati dari pelbagai aspek: ideologis, sosial, dan psikologis. Hal itu karena, betapapun pertimbangan keagamaan tetap menempati peran utama dalam fundamentalisme, tetapi fundamentalisme agama tidak muncul dalam ruang hampa sehingga tidak boleh dilewatkan juga realitas dan perkembangan yang ada di luar agama. Dalam hal ini diperlukan rujukan paradigma dan teori yang bisa menjelaskan faktor di luar agama terhadap munculnya fundamentalisme agama.[13]

Pendekatan ideologis berguna untuk melihat faktor yang terdapat dalam ajaran agama itu sendiri sebagai epistemologi dan motor penggerak pikiran dan tindakan mereka, karena faktanya agama merupakan salah satu faktor determinan dalam mewujudkan gerakan sosial. Seperti yang dikemukakan Hikam, agama memiliki kemampuan mengkonstruksi sosial, kontra diskursus, atau kontra hegemoni terhadap ideologi dan tindakan-tindakan dominan yang ada.

---

[13] Lihat Arifin, *Ideologi dan Praksis Gerakan Sosial Kaum Fundamentalis*, 70.

Sebagai suatu gerakan keagamaan yang muncul dalam suatu konjungtur sosial dan historis tertentu, gerakan keagamaan fundamentalisme sebenarnya bisa dipahami dalam kerangka kontra diskursus dan hegemoni, misalnya terhadap modernisme, kapitalisme, sekularisme, feminisme, pluralisme, dan isme-isme lainnya. Di sini agama dalam gerakan fundamentalisme menjadi instrument konstruks sosial dan kekuatan perubahan sekaligus.[14]

Dengan demikian kemunculan kelompok muslim fundamentalis tak hanya timbul karena faktor ideologis saja, seperti yang disebutkan muslim fundamentalis. Faktor realitas sosial juga punya andil besar dalam 'mengorbitkannya'. Bahkan ia mungkin mendahului faktor ideologis. Dari sisi inilah pendekatan sosiologis juga diperlukan untuk mengoptik gerakan fundamentalis.

Untuk melihat fenomena fundamentalisme juga perlu mempertimbangkan pendekatan psikologis. Kemunculan fenomena muslim fundamentalis dapat dikatakan sebagai manifestasi dari dorongan psikologis yang membandingkan diri, lalu ingin maju. Perwujudannya merupakan respon dari perasaan mundur yang dialami kaum muslimin. Oleh karenanya, faktor psikologis merupakan faktor lain yang cukup berperan dalam memunculkan fenomena muslim fundamentalis di samping beberapa faktor lain yang telah disebut di depan.

---

[14] Muhammad AS Hikan, *Demokrasi dan Civil Society* (Jakarta: LP3ES, 1996), 133.

Tulisan ini merupakan hasil penelitian, dengan menggunakan pendekatan kualitatif. Dalam penelitian kualitatif, strategi pengumpulan data dapat dipilah menjadi dua cara pokok yaitu metode non-interaktif dan interaktif. Pada metode non-interaktif diwujudkan melalui hasil riset terhadap pustaka dan dokumentasi, sedang metode interaktif termanifestasi melalui wawancara mendalam (*in-depth interview*) dengan asumsi bahwa wawancara tersebut juga dapat mewakili pengamatan berperan serta.[15]

Metode non-interaktif digunakan untuk menyelesaikan masalah teoritik. Teknik ini terutama berguna dalam upaya menyusun kerangka teoritik tentang pengertian dan karakteristik fundamentalisme Islam;

[15] Sebagaimana dikatakan Joachim Matthes yang dilangsir Dedi Mulyana, "tujuan *in-depth interview* sebenarnya sejajar dengan tujuan pengamatan peran serta." Sebab sebagaimana dijelaskan Dedi Mulyana, melalui *in-depth interview* memungkinkan pihak yang diwawancarai untuk mendefinisikan dirinya sendiri dan lingkungannya, untuk menggunakan istilah-istilah mereka sendiri mengenai fenomena yang diteliti, tidak sekedar menjawab pertannyaan. Selain itu, *in-depth interview* mungkin dilakukan dikarenakan metode pengamatan berperan serta dianggap menyita terlalu banyak waktu atau prilaku yang diamati sulit atau tidak mungkin diamati karena terlalu pribadi. Dalam dataran aplikatif metode *in-depth interview* ini peneliti mengikuti saran Dedi Mulyana yang menyebutkan, sebagaimana halnya pengamatan berperan serta, dalam *in-depth interview*, peneliti berupaya mengambil peran pihak yang diteliti (*taking the role of the other*), secara intim menyelam ke dalam dunia psokologis dan sosial mereka. Agar mencapai tujuannya, pewawancara harus mendorong fihak yang diwawancarai untuk mengemukakan semua gagasan dan perasaannya dengan bebas dengan nyaman. Lihat Dedi Mulyana, *Metodologi Penelitian Kulitatif: Paradigma Baru Ilmu Komunikasi dan Ilmu Sosial Lainnya*, (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2004), 183.

teori tentang Aswaja sebagai basis gerakan massa NU, dan teori sosial yang bisa menjelaskan *background* dan faktor-faktor yang mempengaruhi munculnya pemikiran gerakan fundamentalisme Islam.

Wawancara mendalam (*in-depth interview*) atau yang biasa di sebut dengan wawancara tak bersetruktur (*un-structured interview*) bertujuan untuk memahami makna dibalik tindakan[16] digunakan juga sebagai refleksi empiris atas data-data teoritik dari hasil riset pustaka guna mengetahui secara komprehensif konstruksi dunia kognitif perempuan NU (baca: konstruksi pemikiran) yang mendorongnya berpaham dan berpartisipasi dalam gerakan fundamentalis.

Adapun aplikatif pengumpulan data melalui wawancara mendalam (*in-depth interview*) ini adalah menggunakan teknik bola salju yang menggelinding (*teknik snowballing*), yakni dari *key person* yang satu menuju *key person* yang lain, sampai ditemukan varian yang memenuhi data. Hal ini didasarkan pada pertimbangan dalam penelitian kualitatif berkenaan dengan prosedur memburu informasi adalah sebanyak karakteristik elemen yang berkaitan dengan masalah yang diketahui oleh peneliti.[17]

Dalam penelitian kualitatif sebagaimana dikatakan oleh Lexy J. Moleong, "tidak ada sampel acak, tetapi

---

[16] Jenis wawancara ini sering digunakan untuk mengungkapkan pengalaman hidup (*life experience*) subjek penelitian yang menekankan konstruksi simbolik dan kontekstual identitas subyek penelitian. Lihat Dedi Mulyana, *Metodologi Penelitian Kulitatif.*, 187.

[17] Lihat Sanapiah Faisal, *Penelitian Kualitatif; Dasar-Dasar dan Aplikasi*, (Malang: Y3A,1990), 144.

sampel bertujuan (*purposive sample*)".[18] Artinya, dalam penelitian kualitatif pengambilan sampel informan dilakukan secara *purposive* (bertujuan). Pemilihan terhadap sampel berdasar pada penilaian yang logis, sehingga sampel yang dipilih dianggap — memungkinkan — mewakili populasi. Dengan demikian, informan akan dipilih secara *purposive* (bertujuan) berdasarkan kriteria-kriteria yang mendukung bagi penelitian ini.

Informan yang dimaksud adalah elit perempuan NU di Ponorogo. Kelompok elit adalah kelompok minoritas yang mempunyai peranan dominan dalam masyarakat lainnya yang jumlahnya lebih besar. Suzanne Keller menyebutnya elit penentu, Wrigth Milss mengistilahkannya power elit, sementara Gaetano Mosca menyebutnya *rulling class* (kelas berkuasa).[19] Kaitannya dengan NU, mengingat populasi NU berbasis kultural maupun struktural, maka mereka yang dapat dianggap elit adalah ulama (bu nyai baik yang memiliki pesantren maupu tidak), cendekiawan (intelektual-akademisi), pemimpin formal non formal berlatar NU.[20] Mereka dipilih secara *purposive* dengan menggunakan teknik bola salju yang menggelinding (*teknik*

---

[18] Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: Rosdakarya, 2002), 165.

[19] Redy Panuju, *Komunikasi Organisasi: dari Konseptrual-Teoritis ke Emprik* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), 56.

[20] Mereka dipilih sebagai informan dalam penelitian ini dengan salah satu pertimbangan bahwa sasaran dakwah dari kelompok fundamentalis selama ini memang mengincar para elite perempuan yaitu mereka yang berpendidikan tinggi, yang memiliki massa karena memiliki pesantren atau pengurus organisasi, dan secara ekonomi mapan.

snowballing), yakni dari *key person* yang satu menuju *key person* yang lain, sampai ditemukan varian yang memenuhi data sebagaimana penjelasan sebelumnya.

Secara umum analisis data dilakukan dengan cara menghubungkan dari apa yang diperoleh dari suatu proses kerja sejak awal. Analisis data dilakukan sejak pengumpukan data, dengan tahapan sebagai berikut: *Pertama,* data yang telah terkumpul diedit dan diseleksi sesuai dengan ragam pengumpulan data, ragam sumber, dan pendekatan yang digunakan, untuk menjawab pertanyaan penelitian yang terkandung dalam fokus penelitian. Oleh karena itu, terjadi reduksi data sehingga diperoleh data halus.

Kedua, berdasarkan hasil kerja pada tahapan pertama, dilakukan klisifikasi data: kelas data dan sub kelas data. Hal itu dilakukan dengan merujuk kepada pertanyaan penelitian dan unsur-unsur yang terkandung dalam fokus penelitian.

Ketiga, selanjutnya dilakukan penafsiran data berdasarkan pendekatan yang digunakan. Ketepatan pendekatan yang digunakan merujuk kepada kerangka teori yang dijadikan kerangka analitis.

Keempat, berdasarkan hasil kerja pada tahapan ketiga dapat diperoleh jawaban atas pertanyaan penelitian. Berdasarkan hal itu, dapat ditarik kesimpulan yang di dalamnya terkandung data baru atau temuan penelitian.[21]

---

[21] Cik Hasan Bisri, *Model Penelitian Fiqh Jilid 1 Paradigma Penelitian Fiqh dan Fiqh Penelitian* (Bogor: Kencana, 2003),229-230

BAB II

KONTESTASI GERAKAN KEAGAMAAN ISLAM INDONESIA: ISLAM TRADISIONALIS (NU) - ISLAM FUNDAMENTALIS

A. Memahami Nahdlatul Ulama (NU)

1. Lahirnya Nahdlatul Ulama: Latar Tradisi, Sosial, Internasional, dan Kolonialisme

Tidak dapat dibantah, kelahiran NU merupakan bagian dari reaksi antipembaru. Meskipun demikian, sebab-sebab langsung berdirinya tidak banyak berhubungan dengan propaganda reformisme yang memancing respons keras dari kalangan tradisional. Dibandingkan dengan usaha melakukan perlawanan terhadap serangan pembaru, pembentukan NU oleh sejumlah ulama tradisional di Surabaya, tujuannya lebih karena burhubungan dengan perkembangan internasional pada pertengahan 1920-an, seperti penghapusan jabatan khilafah, serbuan kaum Wahabi atas Makkah, dan pencarian pan-Islamme yang baru.

Hal ini terungkap dalam tulisan Bruinessen, kelahiran Nahdlatul Ulama pada tahun 1926 yang dibidani sejumlah ulama tradisional dan usahawan Jawa Timur, tidaklah semata-mata sebagai reaksi defensif terhadap berbagai aktivitas kelompok reformis; Muhammadiyah dan Sarekat Islam (SI) yang pengaruhnya sudah semakin kuat—sebagaimana dinyatakan banyak penulis. Konflik-konflik tajam antara kelompok reformis dan Islam

tradisional sebagai latar belakang berdirinya NU tentu saja harus dilihat, namun perkembangan - perkembangan internasionallah yang memberikan alasan langsung bagi berdirinya NU. Lebih dari itu, walaupun tujuan utama NU adalah mempertahankan tradisi keagamaan, namun dalam beberapa hal ia lebih dapat dilihat sebagai upaya menandingi dari pada menolak gagasan-gagasan dan praktik-praktik yang lebih dahulu diperkenalkan kalangan reformis.[22]

Pernyataan Kiai Wahab yang disampaikan beberapa saat menjelang lahirnya NU, barangkali dapat menjadi argumentasi:

> Saya sudah sepuluh tahun memikirkan membela para ulama (madzhab) yang diejek sana-sini dan amaliyahnya disetang sana-sini. Kalau satu kali ini ternyata luput (tidak berhasil), saya akan memilih di antara dua: masuk organisasi tetapi bentrokan terus, atau pulang kampung memelihara pondok secara khusus.[23]

Penegasan Kiai Wahab tersebut, menunjukkan bahwa rencana untuk mendirikan organisasi pembela madzhab *ahl al-sunnah wa al-jama'ah*, sebetulnya sudah sejak lama dicita-citakan setidaknya sejak pengaruh pembaharuan Muhammad bin Abdul Wahab mulai masuk ke Indonesia sekitar awal abad XX. Tetapi karena rencana itu belum mendapat

[22] Martin van Bruinessen, *NU Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa: Pencarian Wacana Baru,* terj. Farid Wajidi (Jogja: LKiS, 2009), 13-14.

[23] Choirul Anam, *Pertumbuhan dan Perkembangan NU* (Surabaya: Duta Aksara Mulia, 2010), 60.

persetujuan KH. Hasyim Asy'ari, selama itu pula belum bisa diwujudkan. Begitu mendapat izin. Kiai Wahab langsung membentuk Komite Hijaz, dan selanjutnya mengumpulkan para ulama untuk melahirkan NU. Itu berarti, kemenangan Ibn Sa'ud atas tanah Hijaz, bisa menjadi faktor akselerasi lahirnya NU, yang sejak semula memang bermaksud mempertahankakn paham *ahlussunnah wa al-jama'ah* dari serangan penganut fanatik Wahabi.[24]

Oleh karena itu, tidak dapat dibantah, kelahiran NU merupakan bagian dari pola umum reaksi antipembaru. Meskipun demikian, sebab-sebab langsung berdirinya tidak banyak berhubungan dengan propaganda reformisme di Surabaya, yang memancing respons keras dari kalangan tradisional. Dibandingkan dengan usaha melakukan perlawanan terhadap serangan pembaru, pembentukan Taswirul Afkar — yang merupakan cikal bakal NU— pada tahun 1924 oleh sejumlah ulama tradisional di Surabaya, tujuannya lebih karena burhubungan dengan perkembangan internasional pada pertengahan 1920-an, seperti penghapusan jabatan khilafah, serbuan kaum Wahabi atas Makkah, dan pencarian suatu internasionalisme Islam yang baru.[25]

Selain motif agama sebagaimana paparan di atas, menurut Choirul Anam tujuan kelahiran NU juga karena dorongan untuk merdeka dan melawan penjajah yang diwujudkan dengan membangun

---

[24] Ibid, 60.

[25] Martin van Bruinessen, *NU Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa: Pencarian Wacana Baru*, 13-14.

semangat nasionalisme melalui berbagai kegiatan keagamaan dan pendidikan. Mengenai masalah kemerdekaan ini nampak secara implisit dalam ungkapan Kiai Wahab, sehari sebelum kelahiran NU tahun 1926[26]: "Tentu, itu syarat nomor satu, umat Islam menuju ke jalan itu. Umat Islam kita tidak leluasa sebelum negara kita merdeka." Menjawab pertanyaan apakah kelahiran NU bisa menuntut

[26] Sebagaimana sudah disinggung sekilas, bahwa penyebutan kelahiran NU pada tahun 1926 adalah benar dalam konteks pelembagaan NU sebagai organisasi formal-struktural, karena jauh sebelum pelembagaan (sebelum 1926), geneologi kelahiran NU sebenarnya bisa dilacak, yaitu pada frase pra-pelembagaan. Masa pra-pelembagaan ini menunjuk pada proses terbentuknya masyarakat nahdliyin di Nusantara. Peletak dasarnya, sekaligus pelopor masuknya Islam Indonesia adalah leluhur kaum nahdliyin, yakni dalam kasus Jawa adalah Walisongo. Gerak walisongo jika dieksplorasi dan diambil ringkasnya, dari fase dakwah hingga sebelum berdirinya kerajaan Demak, paling tidak terdapat tiga kunci yang dilakukan. *Pertama,* membangun basis pendidikan Islam di pesisir sebagai pusat pengembangan pemikiran keislaman. Karenanya mereka juga dianggap sebagai perintis pesantren nusantara. *Kedua,* membangun basis ekonomi di pesisir pantai utara, sehingga dapat berhubungan dengan pelaku ekonomi global dari China, India, dan Timur Tengah. *Ketiga,* melakukan pengorganisasian masyarakat, menkonsolidasikan masyarakat basis (*basic community*), yang membuat mereka begitu dekat dan memahami problem-problem riil masyarakat. Kombinasi dan panduan tiga pilar strategi kebudayaan tersebut berhasil membongkar hegemoni kekuatan politik kerajaan Majapahit, sekaligus pada saat yang bersamaan membangun identitas kebudayaan yang islami namum berakar kuat pada tradisi local, serta penyebaran yang massif dan cepat. Pada dasarnya, inilah embrio gerakan sosio-kultural-keagamaan yang dikemudian hari menjelma secara kelembagaan menjadi NU. Chafid Wahyudi, *Nahdlatul Ulama dan Civil Religion: Melacak Akar Civil Religion dalam Keagamaan NU* (Yogyakarta: Graha Ilmu, 2013), 42-43.

kemerdekaan, Kiai Wahab menjawab: "...kita jangan putus asa. Kita harus yakin tercapai negeri merdeka."[27]

Jadi, dapat dipastikan lahirnya NU juga didorong oleh semangat membangun nasionalisme. Membangun nasionalisme pada masa itu sama artinya dengan membela tanah air. Dan membela tanah air, berarti juga membela tuntutan rakyat untuk merdeka sekalipun harus melawan penjajah.

Berdasar uraian di atas, latar kelahiran NU, paling tidak dapat dilihat dari faktor :

a. Sebagai reaksi defensif terhadap berbagai aktivitas kelompok reformis; Muhammadiyah dan Sarekat Islam (SI) yang pengaruhnya sudah semakin kuat, sekaligus merespon terhadap pemahaman Islam garis keras kelompok Wahabi di Arab Saudi yang menekankan pada "pemurnian" Islam, NU lahir untuk menjaga ortodoksi, terutama mempertahankan madhhab *ahl al-sunnah wa al-jama'ah*, yang berbasis pada konteks lokal, lebih lembut, damai, dan menghormati keberagaman.
b. Kegagalan kelompok tradisionalis untuk ikut menjadi delegasi ke konggres Makkah—membicarakan khilafah — menyadarkan para ulama tradisional pentingnya memiliki organisasi sendiri, yang dapat membawa inspirasi mereka di forum internasional.

---

[27] Choirul Anam, *Pertumbuhan dan Perkembangan NU* (Surabaya: Duta Aksara Mulia, 2010), 27,36- 37. Lihat juga Andree Feillard, *NU vis-a-vis Negara,* terj. Lesmana (Yogyakarta: LKiS, 2009), 14.

c. Lahirnya NU juga didorong oleh semangat membangun nasionalisme, membela tanah air dari kolonialisme Barat. Pada perkembangannya semangat nasionalisme NU tersebut secara konsisten diwujudkan dalam bentuk kesetiannya terhadap NKRI dan menolak trans-nasionalisme Khilafah Islamiyyah .

2. Karakteristik Nahdlatul Ulama

a. *Ahl al-Sunna wa al-Jama'ah*: Basis Tindakan Komunitas NU

Dengan tidak memonopoli predikat sebagai satu-satunya golongan *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* (Aswaja), semenjak pertama berdirinya dalam mengambil tindakan-tindakan sosial keagamaan, NU memiliki basis ajaran yang dikenal dengan istilah *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah.* Aswaja inilah yang oleh KH. Muchit Muzadi dinyatakan sebagai: "Garis yang selalu ditempuh oleh NU dan oleh orang-orang NU. Dalam mewujudkan cita-cita, komunitas NU dituntun oleh faham keagamaannya sehingga membentuk kepribadian khas Nahdlatul Ulama."[28] Inilah yang disebut khittah NU berbasiskan faham *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah.* Khittah berbasis Aswaja ini yang lantas menjadi ajaran untuk melakukan tindakan sosial dan agama, tentu saja Aswaja hasil tafsiran versi NU.

---

[28] Dikutip oleh Nur Khalik Ridwan, *NU dan Neo-Liberalisme Tantangan dan Harapan Menjelang Satu Abad* (Jogja: LKiS, 2009), 33.

Secara generik, pengertian *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* adalah mereka yang selalu mengikuti perilaku (sunnah) Nabi saw. dan para sahabatnya (*ma ana 'alaih wa ashhabih*). Aswaja adalah golongan pengikut yang setia mengikuti ajaran-ajaran Islam yang dilakukan oleh Nabi dan para sahabatnya pada zaman itu.[29] Sedangkan menurut Dhofier, Aswaja dapat diartikan para pengikut tradisi Nabi saw. dan kesepakatan ulama (*ijma' ulama'*).[30]

Al-Ash'ari (260-330 H/865-935 M) dalam bukunya *Maqalat al-Islamiyin wa Ikhtilaf al-Musallin*, sebagaimana dikutip oleh Ali Maschan Moesa, menyebut *Ahl al-Hadith wa al-Sunnah, Ahl al-Sunnah wa Ashhb al-Hadth, Ahl al-jama'ah*, dan *Ahl al-Haq wa al-Sunnah* bagi diri nya dan pengikutnya yang berpendapat bahwa Allah itu bukan jisim dan tidak serupa dengan apapun dari ciptaanNya. Sementara Madhhab *Sunnah wa al-Jama'ah wa al-Athar* untuk menyebut kelompoknya yang merasa berpegang teguh pada perilaku Nabi dan menentang kelompok rasionalis, filosofis, dan sesat (*ahl al-ra'y, ahl-kalam,* dan *ahl al-bid'ah*).[31]

Istilah *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* yang digunakan di atas, mengandung beberapa gagasan

---

[29] Achmad Siddiq, *Khitthah Nahdliyyah* (Surabaya: Khalista dan LTN NU Jawa Timur, 2006), 28.

[30] Dikutip oleh Ali Maschan Moesa, *Memahami Nahdlatul Ulama: Urgensi Besar Membangun Kembali Jembatan Putus* (Surabaya: Pesantren Luhur al-Husna, 2010), 77.

[31] Ibid, 78.

penting. *Pertama,* kata "al-sunnah" memberi pengertian bahwa secara konsisten mereka tidak hanya mengikuti sunnah Nabi, tetapi juga para sahabat dan seterusnya yang dikenal dengan generasa pendahulu (*salaf*), serta mempresentasi kan pemahaman Islam yang murni dan jauh dari segala kesesatan (bid'ah). *Kedua,* kata "*al-jama'ah*" menandakan kesadaran historis akan perjalanan sejarah kaum muslimin atas landasan mayoritas. Dengan kata lain, mereka akan menjaga kontinuitas sejarah umat Islam dari segala bentuk perpecahan dan disintegrasi.[32]

Tetapi, konsep Aswaja ini bagi kalangan NU mempunyai arti yang lebih sempit. Menurut Muhyiddin Abdusshomad, paham *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* dengan mengikuti rumusan yang telah digariskan oleh ulama salaf, berpegang teguh kepada ajaran berikut: dalam bidang akidah (tauhid) menganut ajaran-ajaran Imam Abu Hasan al-Ash'ari dan Imam Abu Mansur al-Maturidi; Dalam bidang hukum Islam (fikih) menganut ajaran-ajaran dari salah satu madhhab empat yaitu Hanafi, Maliki, Shafi'i, dan Hambali. Meskipun dalam dalam prakteknya mereka adalah pengikut kuat dari madhhab Shafi'i; Dalam bidang etika (tasawuf) menganut ajaran Imām Abu Qasim al-Junaidi al-Bagdadi dan Imam al-Gazali.[33]

---

[32] Ibid.

[33] Salah satu alasan dipilihnya ulama-ulama tersebut oleh salafuna al-shalih sebagai panutan adalah karena mereka telah terbukti mampu membawa ajaran yang sesuai dengan intisari agama Islam yang telah digariskan oleh Rosulallah saw dan para sahabatnya. Lihat

Secara historis, Aswaja versi NU pertama kali dicetuskan oelh kelompok *Taswirul Afkar* pimpinan K.H. Wahab Hasbullah, cikal bakal NU di Surabaya. Dalam Qanun Asasi NU sendiri, K.H. Hasyim Asy'ary tidak mengemukakan secara eksplisit definisi Aswaja sebagaimana yang dipahami selama ini, melainkan hanya menekankan keharusan warga Aswaja untuk berpegang pada madhhab fiqih yang empat:

> Adapun *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* adalah kelompok ahli tafsir, ahli hadith, dan ahli fiqih. Merekalah yang mengikuti dan berpegang teguh pada sunnah Nabi saw. dan sunnah Khulafa' al-Rashidin setelahnya. Mereka adalah kelompok yang selamat (al-firqah al-najiyyah). Mereka mengatakan, bahwa kelompok tersebut sekarang ini terhimpun dalam madhhab yang empat, yaitu pengikut Madhhab Hanafi, Shafi'i, Maliki, dan Hanbali.[34]

Rumusan Aswaja sebagai paham yang mengikuti al-Ash'ari dan al-Maturidi dalam bidang aqidah, empat madhhab dalam bidang fiqih, dan mengikuti al-Bagdadi dan al-Gazali dalam bidang tasawuf baru dikemukakan kemudian oleh kiai Bisri Mustafa Rembang.

Muhyiddin Abdusshomad, *Hujjah HU: Akidah-Amaliah-Tradisi* (Surabaya: LTN NU dan Khalista, 2008), 6-7

[34] Ibid, 6

Beliau mengambil rumusan Aswaja tersebut dari kitab *al-Kawakib al-Lam'ah* karya KH. Abdul Fadhol Senori, Tuban, yang kemudian disahkan dalam Muktamar XXIII di Solo (1962).[35]

Aswaja versi NU ini pada perkembangannya justru mendapat kritikan dari internal NU sendiri. Kritikan itu berawal dari sebuah pertanyaan: Jika Aswaja dirujukkan dengan nama-nama seperti Gazali, Junaid, al-Bagdadi, Al-Ash'ari, al-maturidi, Abu Hanifah, Malik bin Anas, al-Shafi'i, dan Ahmad bin Hanbal lantas apakah sebelum lahirnya tokoh-tokoh tersebut Aswaja belum/tidak ada?[36]

Komunitas NU mulai membicarakan Aswaja secara kritis ketika Said Aqil Siradj menulis *Ahlussunnah dalam Lintasan Sejarah.* Perdebatan-perdebatan tersebut juga bisa dilihat dalam buku *Kontroversi Aswaja: Aula Perdebatan dan Reinterpretasi* (2001). PWNU juga akhirnya merumuskan konsep *Aswaja al-Nahdliyah* (2007) setelah mendapat banyak kritikan dan sekaligus masukan.[37]

---

[35] Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masail 1926-1999* (Yogyakarta: LKiS, 2004), 48-49

[36] Betapapun sebagian kalangan mempersoalkan aswaja versi NU tersebut, tetapi sejatinya warga NU digiring untuk bersikap moderat. Gerak tradisi keilmuagamaan NU yang menggabungkan Teologi, Tasawuf, dan Fiqh, ketiganya ditempatkan ke dalam kerangka sirkulatif, bukan menegasi atau mengafirmasi satu dengan yang lain. Dalam jejaring sirkulatif, meniscayakan kebenaran yang menyeluruh yang hal ini tidak akan mungkin dicapai oleh salah satu, sendiri-sendiri. Lihat Chafid Wahyudi, *Nahdlatul Ulama dan Civil Religion*74.

[37] Ridwan, *NU dan Neo-Liberalisme*, 34

Dari diskusi dan juga masukan-masukan tentang Aswaja, NU akhirnya menyimpulkan bahwa Aswaja tidak bisa dimaknai sebagai madhhab yang tunggal, tetapi di dalamnya juga banyak madhhab. Dan yang lebih penting lagi, aswaja dipahami sebagai cara berpikir (manhaj al-fikr) dan bukan produk pemikiran. Oleh karena itu, Aswaja sudah ada sebelum tokoh-tokoh yang dirujuk dalam Khittah NU itu lahir.[38]

Betapapun tidak memonopoli diri sebagai satu-satunya penganut faham *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*, tetapi Nahdlatul Ulama dapat dikatakan merupakan satu-satunya organisasi keagamaan di Indonesia yang secara formal dan normatif mendudukkan Aswaja sebagai ideologi yang dianutnya. Organisasi ini bertekad memperjuangkan, mempertahankan, dan mengamalkan Islam *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* di Indonesia. Bahkan NU mengklaim dirinya sebagai representasi dari paham *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* yang sebenarnya dan seutuhnya.[39]

Kacung Marijan mengatakan, salah satu sumbangan terbesar NU adalah mengembangkan ajaran Islam *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* yang kontekstual dengan kondisi lokal. Di dalam ajaran demikian, Islam yang diemban bukan saja "Islam tengah", melainkan juga ajaran Islam yang dianut orang Indonesia. Adanya penghormatan terhadap

---

[38] Ibid.

[39] Ali Maschan Moesa, *Nasionalisme Kiai: Konstruksi Sosial Berbasis Agama* (Yogyakarta: LKiS, 2007), 106.

kultur lokal yang tidak bertentangan dengan nilai-nilai dasar Islam telah menjadi karakteristik penting gerakan NU. Sejak awal NU berusaha menampilkan wajah Islam di Indonesia sebagai Islam yang dianut orang Indonesia, bukan oleh orang Arab yang menganut Islam. "Karena pemahaman ini, konteks lokal Islam menjadi sangat kuat," kata Kacung.[40]

b. Karakter *al-Tawassut wa al-I'tidal*

Meski terus mendapat pemaknaan, tetapi ada kesamaan dalam melihat sikap kemasyarakatan dan keagamaan Aswaja, baik yang digali dari para sahabat Nabi, maupun dari tokoh-tokoh yang disebutkan dalam khittah NU. Kesamaan dalam meliat nilai-nilai yang ditempuh dan dikembang kan Aswaja dalam menyikapi agama dan sosial kemudian disimpulkan menjadi empat, yakni: tawassut-I'tidal, tasamuh, tawazun, dan amar ma'ruf nahi munkar.

Tawasut-I'tidal adalah sikap hidup yang berpegang teguh pada prinsip yang menjunjung tinggi nilai-nilai keadilan dan bersikap lurus dalam kehidupan bersama. NU dengan sikap dasar ini akan selalu menjadi kelompok panutan yang bersikap dan bertindak lurus, dan selalu bersifat membangun serta menghindari segala bentuk pendekatan yang bersifat tatarruf (ekstrim);

[40] Ahmad Arif, *Fundamentalisme di Jantung NU*, http://pol2009.blogspot.com/2010/03/fundamentalisme-di-jantung-nu.html. Diakses 15 Mei 2013

Tasamuh merupakan sikap toleran terhadap perbedaan, baik dalam masalah sosial, kemasyarakatan, dan kebudayaan. Tawazun, yaitu sikap seimbang dalam berkhidmah, menyerasikan kepada Allah, sesame manusia, serta pada lingkungan hidupnya. Menyelaraskan kepentingan masa lalu, masa kini, dan masa datang; Amar ma'ruf nahi munkar yaitu selalu memiliki kepekaan untuk mendorong perbuatan baik, berguna dan bermanfaat bagi kehidupan bersama, serta menolak dan mencegah semua hal yang dapat menjerumuskan dan merendahkan nilai-nilai kehidupan.[41]

Terkait sikap keagamaan dan sosial warga nahdhiyyin tersebut, sebenarnya sejak tahun 1979, dalam bukunya yang berjudul *Khitthah Nahdliyah,* Kiai Achmad Siddiq sudah menyerukan sikap moderat (*al-tawassuṭ*), sikap adil (*al-'tidal*), dan seimbang (*al-tawazun*). *Al-tawassuṭ*, *al-i'tidal,* dan *al-tawazun* bukanlah serba kompromistis dengan mencampuradukkan semua unsur (sinkretisme). Juga bukan mengucilkan diri dari menolak pertemuan dengan unsur apa-apa. Kiai Siddiq menjelaskan "segala kebaikan itu pasti terdapat di antara dua ujung, *tatarruf* atau ekstremitas"[42]

Ketiga prinsip tersebut kembali disampaikan dalam Mu'tamar Situbondo 1984 dan mendapat

---

[41] Ibid, 35.

[42] Achmad Siddiq, *Khitthah Nahdliyyah* (Surabaya: Khalista dan LTN NU Jawa Timur, 2006), 59-62.

penjelasan lebih mendalam. Di forum ini, ditambahkan lagi prinsip toleransi (*tasamuh*) terhadap perbedaan pendapat, baik dalam masalah keagamaan maupun dalam masalah kemasyarakatan dan kebudayaan, serta sikap *amr ma'ruf nahi munkar* yang di sini didefinisikan sebagai "selalu memiliki kepekaan untuk mendorong perbuatan baik, berguna, dan juga bermanfaat bagi kehidupan bersama; menolak dan mencegah semua hal yang dapat menjerumuskan dan merendahkan nilai-nilai kehidupan".[43]

Menyikapi prinsip-prinsip tersebut, kiai Siddiq berpendapat, "Islam tidak membenarkan sikap ekstrem, menghujung atau tatarruf, dan sikap berlebih-lebihan, termasuk dalam hal agama. Penyimpangan dari karakteristik *al-tawassuth* dan *al-i'tidal*,inilah yang menyebabkan timbulnya aliran-aliran sempalan, yaitu aliran-aliran non-Sunni.[44]

Prinsip-prinsip tersebut harus diterapkan dan termanifestasi dalam segala bidang;

Dalam bidang aqidah, harus ada keseimbangan antara penggunaan dalil *'aqli* dengan dalil *naqli*. Berusaha sekuat tenaga memurnikan aqidah dari segala campuran aqidah dari luar Islam. Tidak tergesa menvonis musyrik, kufur, dan sebagainya atas mereka yang karena satu hal belum dapat memurnikan aqidahnya.

---

[43] Andree Feilard, *NU Vis a Vis Negara Pencarian Isi, Bentuk, dan Makna* (Jogja: LKiS, 2009), 226.

[44] Ibid., 226.

Dalam bidang shari'ah, selalu berpegang pada al-Qur'an dan Sunnah dengan menggunakan metode yang dapat dipertanggungjawabkan. Jika sudah ada dalil *nass* yang *sharih* dan *qat'i* tidak boleh ada intervensi akal, tetapi dalam wilayah yang danniyat, dapat ditoleransi adanya perbedaan pendapat selama tidak bertentangan dengan prinsip agama.

Dalam bidang tasawuf, tidak mencegah bahkan menganjurkan usaha memperdalam penghayatan ajaran Islam dengan *riyadah* dan *mujahadah*, mencegah ekstrimisme dan berlebih-lebihan yang dapat menjerumuskan orang pada penyelewengan aqidah dan syari'ah, berpedoman bahwa akhlak yang luhur selalu berada di antara dua ujung sikap yang ekstrim (*tatharruf*, menghujung).

Dalam bidang pergaulan antargolongan, diusahakan berdasar saling mengerti dan menghormati. Permusuhan terhadap suatu golongan hanya boleh dilakukan terhadap golongan yang nyata memusuhi Islam dan umat Islam.

Dalam bidang kebudayaan, termasuk di dalamnya adat istiadat yang baik menurut norma agama, dari manapun datangnya dapat diterima dan dikembangkan. Yang lama namun baik dipelihara dan dikembangkan, yang baru dan lebih baik dimanfaatkan. Tidak boleh ada sikap apriori, dengan selalu menerima yang lama dan menolak yang baru atau sebaliknya selalu menerima yang baru dan menolak yang lama.

Dalam bidang dakwah, harus berdakwah mengajak masyarakat dengan cara yang baik dan mengenakkan hati.[45]

c. Sistem Bermadhhab[46]

Bruinessen menyatakan bahwa *taqlid* dan madhhab merupakan konsep paling sentral dari berbagai pengajaran Islam tradisional. Beberapa *mujtahid* pada awal periode Islam membangun prinsip-prinsip sumber hukum Islam (*jurisprudensi*) dan praktek-praktek hukum dalam bermadhhab. Kemudian, generasi yang lebih belakangan mengikuti ijtihad itu dan melakukan *taqlid*. Dalam pandangan kaum tradisionalis, sangat berbahaya menggantungkan ajaran langsung dari al-Qur'an dan al-hadith, jika belum memahami betul keduanya secara komprehenship. Masyarakat awam, bahkan para kiai sekalipun hanya bisa terhindar dari kesesatan dengan mengikuti satu madhhab secara ketat, yaitu

---

[45] Siddiq, *Khitthah Nahdhiyyah*, 63-9.

[46] Madhhab secara bahasa adalah jalan, aliran, pendapat, dan ajaran. Dalam istilah kajian Islam, pengertiannya adalah mengikuti ajaran atau pendapat para imam mujtahid yang diyakini mempunyai kompetensi dan kemampuan berijtihad. Realitas menunjukkan bahwa sejak zaman para sahabat Nabi, orang-orang awam selalu bertanya masalah hukum agama kepada para ulama waktu itu. Para sahabat memberikan jawab-jawaban (*fatwa*) kepada yang bertanya tanpa menyebutkan dalil-dalinya. Di antara mereka tidak ada yang menentang cara demikian. Kenyataan ini dipandang sebagai kesepakatan (ijma') mereka, bahwa orang awam boleh mengikuti fatwa ulama meskipun dia tidak mengetahui dalil-dalil yang dipakai sebagai dasar fatwanya. Lihat Ali Maschan Moesa, *Memahami Nahdlatul Ulama*, 89.

mendasarkan diri kepada kitab-kitab fikih yang standar (*mu'tabar*).[47]

Sikap dasar bermadhhab tampaknya telah menjadi pilihan dan pegangan para kiai NU jauh sebelum mereka mendirikan organisasai NU. Secara konsekuen sikap ini ditindaklanjuti dengan upaya pengembalian hukum kepada kitab-kitab refrensi (*maraji*) yang disusun secara sistematik dalam beberapa komponen, seperti dalam hal ibadah, jual belu, perkawinan, kriminalitas, peradilan, dan sebagainya. Kepada kitab-kitab fikih itulah semua persoalan hukum biasanya dirujukkan dan dikembalikan melalui mekanisme pembahanasan dalam forum *bahth al-masail.* Artinya, forum tersebut sebagai wahana pembahasan masalah-masalah hukum dengan mengarahkan kepada teks-teks yang ditulis oleh para imam terdahulu (*aqwal al-mujtahidin*).[48]

Ada tiga argumentasi yang disampaikan para kiai NU terkait keharusan bermadhhab dalam kehidupan keagamaan: *Pertama,* firman Allah dalam QS, Al-Nahl:43, "*Maka bertanyalah kepada orang-orang yang mempunyai pengetahuan jika kamu tidak mengetahuinya*".; *Kedua,* bukti historis bahwa para sahabat Nabipun tingkat keilmuannya berbeda. Ahli hukum di kalangan mereka jauh lebih sedikit dibanding orang awam; *Ketiga,* alasan rasional. Bagi orang awam yang

---

[47] Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning,Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1999), 142.

[48] Ali Maschan Moesa, *Memahami Nahdlatul Ulama,* 88.

sedang menghadapi persoalan baru yang belum tahu hukumnya, tersedia dua pilihan yaitu tidak melakukan apa-apa karena memang belum tahu, atau mengikuti aja (*taqlid*) kepada pendapat orang lain yang memiliki kemampuan berijtihad. [49]

Pada hakikatnya, sistem bermadhhab tidak mempertentangkan antara sistem ijtihad dan *taqlid*, tetapi merangkaikan keduanya pada satu proporsi yang serasi. Menurut Kiai Siddiq, masing-masing sistem tersebut baik, untuk mendapatkan ajaran Islam yang murni. Hanya, masing-masing harus tepat siapa yang menggunakannya, tidak boleh salah tangan dan salah letak.[50]

Betapapun dalam sejarah Islam, madhhab fiqih yang berkembang sangat banyak. Namun yang diakui dan diamalkan oleh ulama *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* hanyalah empat madhhab saja. Ada beberapa faktor yang melandasinya :

1) Manhaj atau metode dan pendapat-pendapat yang dihasilkan dari metode tersebut telah terformulasikan secara tertib dan lengkap.
2) Keempat madhhab tersebut sudah diterima dan diikuti oleh mayoritas umat Islam di seluruh dunia selama berabad-abad.
3) Keempat madhhab tersebut sudah teruji menghadapi kritik dan koreksi secara terbuka sepanjang sejarahnya.

---

[49] Ibid, 92-93.

[50] Achmad Siddiq, *Khitthah Nahdliyyah* (Surabaya: Khalista dan LTN NU Jawa Timur, 2006), 56

4) Keempat madhhab tersebut cukup fleksibel menghadapi tantangan dari perkembangan zaman yang terus berubah.
5) Adanya keyakinan bagi para kiai, bahwa metode yang digunakan dalam keempat madhhab bersumberkan al-Qur'an dan hadith.[51]

Dalam prakteknya, ternyata keempat madhhab tersebut tidak seluruhnya diikuti. Secara empirik para ulama NU hanya mengikuti pendapat ulama Shafi'iyah. Hampir tidak pernah mereka mengikuti pendapat-pendapat lainnya, kecuali terpaksa.

Sejak awal berdirinya, sistem bermadhhab yang diikuti di kalangan NU adalah secara tekstual (*qauli*), yaitu mencari jawaban masalah-masalah yang dihadapi dengan merujuk secara langsung pada bunyi teks pada kitab-kitab fiqih dari madhhab empat. Dengan kata lain, mengikuti pendapat-pendapat yang sudah jadi dalam lingkup madhhab tertentu.[52]

Namun, bermadhhab model demikian pada perkembangannya dianggap tidak memadai untuk menjawab kebutuhan dan tantangan yang dihadapi masyarakat, karena memunculkan keadaan yang statis dan normatif. Di samping itu, banyaknya

---

[51] Khotib Sholeh, "Menyoal Efektifitas Bahtsul Masa'il", dalam Imdadun Rahmat (ed.), *Kritik Nalar fiqih NU* (Jakarta: Lakpesdam, 2002, 301), 224. Bandingkan Abdusshomad, *Hujjah HU: Akidah-Amaliah-Tradisi*, 48.

[52] Aziz Masyhuri, *Masalah Keagamaan NU* (Surabaya: PP RMI dan Dinamika Press, 1997), 364.

masalah baru yang mengalami *deadlock* (*mauqūf*), semakin membuat kebingungan masyarakat.

Melihat realitas tersebut, beberapa kiai dan kalangan generasi muda NU melakukan upaya-upaya positif untuk memperluas wacana fiqih dengan cara merekonstruksi metode penetapan hukum. Salah seorang muda NU yang sangat berpengaruh adalah Masdar F. Mas'udi. Dia dan teman-temannya, tentu saja dengan dukungan kiai-kiai senior seperti kiai Abdurrahman Wahid, kiai Musthofa Bisri, kiai Sahal Mahfudz, dan Muchit Muzadi, menganjurkan agar kitab-kitab klasik otoritatif hendaknya dikaji dalam konteks sosial historisnya.

Bukannya bertaqlid pada apa yang tertulis dalam kitab (*qaulī*), melainkan memahami dan menerapkan metode analisis dan penalaran (*manhaj*) mereka ke dalam konteks situasi yang baru. Metode ini memberi peluang bagi penafsiran yang lebih luwes dalam pembuatan keputusan masalah-masalah keagamaan dan mengarah pada penyesuaian terus menerus pada berbagai keadaan yang senantiasa berubah.[53]

Bermadhhab secara manhājī tersebut mendapat respon positif dari kalangan NU, dan secara resmi metode ini dipopulerkan penggunaannya dalam Munas Alim Ulama NU di Bandar Lampung. Dapat dikatakan bahwa Munas Bandar Lampung adalah era kesadaran perlunya redefinisi dan reformasi arti bermadhhab. Era ini

---

[53] Bruinessen, *NU Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa,* 199-201

dapat dikatakan sebagai titik awal untuk bersikap lebih inklusif dalam hal pemahaman beragama, khususnya dalam *Lajnah Baḥth al-Masāil* menuju universalitas Islam.

d. Pancasila sebagai Asas Tunggal dan Penolakan terhadap Formalisasi Syari'ah dan Khilafah Islamiyyah

Di luar ajakan untuk bersikap moderat dan bersatu sebagai bangsa Indonesia yang beragama, kiai Achmad juga adalah seorang pelopor dalam pembelaan terhadap Islam Indonesia dengan ciri-ciri khasnya: toleran dan *adapted* dengan budaya lokal, tanpa menjadikan Indonesia sebagai negara Islam, betapapun delegasi resmi Indonesia di luar negeri terkadang harus menghadapi tertawaan saudara sesama muslim ketika berusaha menjelaskan ideologi nasional, Pancasila, yang "bukan sekular tapi juga bukan Islam."

Kiai Achmad memiliki pandangan ingin merujukkan antara Pancasila dan Islam, dan bermaksud mengintegrasikan Islam secara penuh dalam *nation-state* Indonesia yang modern. Untuk usaha ini, kiai Siddiq mengajukan rumusan di mana ideologi dan agama mendapatkan tempatnya masing-masing, tanpa saling dipertentangkan. Negara monoteis diakui, namun islamisasi diperbolehkan, tetapi islamisasi dari bawah bukan dari atas.

Anggaran dasar NU, yang diperbarui pada Muktamar tahun 1984, menunjukkan hal tersebut:

Nahdlatul Ulama, sebagai jama'ah Diniyah Islamiyyah, beraqidah Islam menurut faham ahl al-sunnah wa al-jama'ah dan mengikuti salah satu madhhab empat: Hanafi, maliki, Syafi'I, dan Hanbali. (pasal 3)
Berlakunya ajaran Islam yang berhaluan Ahlus al-Sunnah wa al-jama'ah dan mengikuti salah satu madhhab empat di tengah-tengah kehidupan, di dalam wadah negara kesatuan RI yang berdasarkan Pancasila dan UUD 1945. (pasal 4).[54]

Apa yang dilakukan NU dengan merumuskan pasal-pasal tersebut, menurut Feillard, menunjukkan NU telah berhasil melakukan sesuatu yang canggih: meraih kembali kepercayaan pemerintah dengan menerima negara-bangsa, republik non-Islam namun monoteis, sambil terus meyakinkan para kiai dan aktivis Islam bahwa identitas Islam mereka akan tetap utuh.

NU telah berhasil menyesuaikan dogma Islam terhadap satu bangsa yang beban utamanya semenjak kemerdekaan adalah menghindari perpecahan. Dengan keluwesan yang merupakan ciri khas Islam tradisionalis, NU mampu menyesuaikan diri dengan tuntutan-tuntutan bangunan politik Indonesia yang begitu majemuk, sembari berusaha agar aturan-aturan fiqih tetap

---

[54] Feilard, *NU Vis a Vis Negara Pencarian* 230

dihormati, tanpa meninggalkan tujuan utamanya untuk mengislamkan rakyat Indonesia.[55]

Pada saat Konbes NU di Sukolilo Surabaya, 28 Juli 2006, K.H Sahal Mahfudz pada saat pidato iftitah menyatakan kembali sikap NU tentang penolakannya terhadap formalisasi shari'ah:

NU juga sejak awal mengusung ajaran Islam tanpa melalui jal;an formalistic, lebih-lebih membenturkannya dengan realitas secara formal, tetapi dengan cara lentur. NU berkeyakinan bahwa shari'ah Islam dapat diimplementasikan tanpa harus menunggu atau melalui institusi formal. NU lebih mengidealkan substansi nilai-nilai syari'ah terimplementasi di dalam masyarakat ketimbang mengidealisasikan institusi. Kehadiran institusi formal bukan jaminan untuk terwujudnya nilai-nilai shari'ah di dalam masyarakat.[56]

Yang lebih penting, menurut Bruinessen, tambahan yang dibuat dalam paragraf tentang tujuan organisasi:" tujuan-tujuan ini direalisasikan di dalam wadah negara kesatuan Republik Indonesia yang berdasarkan Pancasila dan Undang-Undang dasar 1945", secara implisit merupakan penolakan terhadap cita-cita negara Islam dan secara tegas menunjukkan loyalitas NU terhadap NKRI.[57]

---

[55] Ibid, 234-235.

[56] Chafid Wahyudi, *Civil Religion,* 62.

[57] Bruinessen, *NU Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa* 122.

Dalam "Dokumen Penolakan PBNU terhadap Ideologi dan Gerakan Ekstrimis Transnasional"[58], yang dimuat dalam buku *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia,* dijelaskan bahwa PBNU sebagai organisasi massa terbesar di Indonesia, bahkan di dunia, telah mengeluarkan berbagai pernyataan resmi yang menolak kelompok-kelompok garis keras yang mengkampanyekan *Khilāfah Islāmiȳah* ataupun negara Islam.

Bertempat di Pondok Pesantren Zainul hasan Genggong, Jawa Timur, pada November 2007, PBNU menyelenggarakan forum *Baḥth al-Masāil* untuk membahas isu-isu seputar *Khilāfah Islāmiȳah,* pengambilalihan masjid-masjid NU oleh kelompok-kelompok garis keras yang meng-atasnamakan gerakan dakwah, dan lain-lain.

Salah satu rekomendasi yang disampaikan PBNU dari forum *Bahth al-Masail* tersebut adalah bahwa tidak ada *naṣṣ* dalam al-Qur'an yang men-dasari gagasan tentang negara Islam atau perlunya mendirikan negara Islam. Negara Islam atau *Khilafah Islamiyyah* sepenuhnya adalah *ijtihadiyah* atau interpretasi belaka. Forum menyebut *Khilafah Islamiyah* sebagai ideologi transnasional yang membahayakan keutuhan NKRI, dan menghimbau agar warga *Naḥḍiȳin* agar waspada terhadap gerakan ini.

---

[58] Isi dokumen sepenuhnya bisa dibaca di bagian lampiran 2 buku tersebut. Lihat Abdurrahman Wahid (ed.), *Ilusi Negara Islam: Ekpansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia* (Jakarta: The Wahid Institute, Bhineka Tunggal Ika, Ma'arif Institute, 2009), 254.

B. Memahami Fenomena Fundamentalisme Islam

Embargo minyak tahun 1973 dan Revolusi Iran Ayatullah Khumayni pada 1979 telah menjadi momentum kebangkitan Islam kontemporer. Berbarengan dengan itu, ambruknya komunisme pada tahun 1989 semakin memberi jalan bagi kebangkitan Islam tersebut.

Runtuhnya komunisme bukan berarti Barat telah kehilangan musuhnya, karena Barat dianggap sedang mengintai raksasa pengganti, dan tampaknya fundamentalisme Islam memiliki kualifikasi yang tepat. Alasannya, Barat perlu mengidentifikasi musuh baru untuk menjamin kelanjutan kesatuan serta hegemoni politik dan militernya. Mantan Sekjend NATO, Willy Claes, mendukung kecurigaan ini. Claes memandang fundamentalisme Islam sebagai ancaman utama terhadap peradaban Barat berikutnya.[59]

---

[59] Lihat Bassam Tibi, *Ancaman Fundamentalisme: Rajutan Islam Politik dan Kekacauan Dunia,* terj. Imron Rosyidi (Yogya: Tiara Wacana Yogya, 2000), 3. Pernyataan Claes tersebut mengingatkan kita kepada teori Samuel P. Huntingtong tentang *Clash of Civilization* yang menjelaskan bahwa identitas budaya dan agama akan menjadi sumber konflik utama pasca Perang Dingin. Huntington memulai pemikirannya tentang benturan peradaban dengan melakukan survey berbagai teori tentang karakteristik politik global pasca Perang Dingin. Era Perang Dingin yang berlangsung sejak 1946, telah berakhir pada 1989, menyusul runtuhnya Uni Sovyet tahun 1990 dan berakhirnya bipolaritas Kapitalisme–Sosialisme. Menurutnya, benturan antara kapitalisme dan sosialisme berakhir, dan dunia akan terpola pada semata-mata sistem demokrasi liberal dengan Amerika Serikat sebagai kaptennya. Era ini diproklamirkan oleh George Bush sebagai *The New World Order* (Tata Dunia Baru) dengan Amerika sebagai *single player* dan negara lain sebagai *buffer*-nya. Namun, seiring dengan terpolarisasinya berbagai negara ke dalam jaringan sistem Kapitalisme global, muncul sebuah

Dalam konteks ini, diskursus tentang Islam fundamentalis berarti tidak sedang membicarakan Islam sebagai agama, tetapi membicarakan Islam sebagai aliran politik, ideologi politik, atau gerakan politik yang menjadikan Islam sebagai ideologi[60] dan secara

---

analisis futuristik dari Samuel P. Huntington tentang pola hubungan internasional yang menunjukkan kecenderungan antagonistik dan diwarnai konflik. Barat yang berada pada puncak kejayaannya akan terlibat konflik atau perbenturan dengan peradaban Islam dan peradaban-peradaban non-Barat lainnya. Lebih jauh lagi, Huntington memprediksikan, tantangan paling serius bagi hegemoni Amerika pada masa mendatang adalah "revivalisme Islam" –yang dimulai dengan embargo minyak 1973 dan revolusi Islam Iran Ayatullah Khumaini 1979. Maka musuh Amerika (dan Barat) setelah Uni Soviet adalah Islam. Baca selengkapnya di Samuel P. Huntington. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. London: Simon & Schulster, 1996. Tampaknya teori Huntington tersebut sangat mempengaruhi kebijakan politik luar negeri presiden AS George W. Bush terhadap negara-negara Islam. Persitiwa 11September menjadi momentum pembenar untuk memerangi Islam dengan asumsi Islam adalah teroris yang mengancam perdamaian gobal, *war against terrorism*. Dapat dilihat, setelah peristiwa tersebut, Amerika Serikat melakukan penyerangan di negara-negara Islam seperti Afganistan dan Irak dengan alasan memerangi teroris dengan tuduhan negara-negara tersebut dianggap menyembunyikan para pelaku teroris dan mendukung terorisme.

[60] Destunt de Tarcy adalah orang pertama yang mengkaji istilah ideology (*idea* dan *logos)* yang hanya memberikan arti "ilmu tentang gagasan-gagasan (ide)". Pada perkembangannya, pengertian ideology yang kita kenal sekarang lebih merujuk pada seperangkat nilai-nilai yang dianggap benar oleh pengikutnya. Dalam pengertian yang umum, ideology paling tidak mencakup tiga elemen dasar, pertama ideology merupakan sebuah interpretasi atas kenyataan, kedua, ideology memiliki preskripsi (resep) moral terhadap masyarakat melalui nilai-nilai yang diyakini benar, ketiga, ideology merupakan sebuah orientasi tindakan. Baca selengkapnya Karl Mannheim, *Ideologi dan Utopia* (Yogyakarta: Kanisius, 1987), 74.

budaya menjadikan Barat sebagai *the Others*. Hal ini menurut Bassam Tibi, karena fundamentalisme Islam telah mempolitisasi agama untuk kepentingan gerakan nya. Menurut Tibi:

> .....para fundamentalis menegaskan kembali doktrin-doktrin lama, mereka mengangkatnya secara kaku dari konteksnya yang orisinil, membumbui dan menginstitusionalisasikan, dan menggunakannya sebagai senjata ideologis melawan dunia yang memusuhinya... Fundamentalisme Islam menggunakan simbol-simbol agama dan memenuhinya dengan makna baru. Simbol-simbol itu disalah gunakan sebagai kendaraan bagi artikulasi klaim-klaim sosiopolitik, ekonomi, dan budaya.[61]

Oleh karena itu, Tibi menganggap penting membedakan antara Islam sebagai ideologi politik dan Islam sebagai agama. Islam sebagai ideologi politik dikonseptualisasi sebagai fundamentalisme, sementara Islam sebagai agama adalah sistem kepercayaan spiritual yang ajaran-ajarannya merupakan sumber etika.[62]

1. Fundamentalisme Islam: Pengertian, Asal-Usul, dan Perkembangan

Secara historis, istilah fundamentalisme muncul dari luar tradisi sejarah Islam, karena pada mulanya fundamentalisme merupakan istilah yang digunakan untuk menggambarkan gerakan

---

[61] Tibi, *Ancaman Fundamentalisme,* 23.
[62] Ibid., 22, 35.

keagamaan yang timbul di kalangan kaum Protestan di Amerika Serikat pada tahun 1920-an. *Webster's Ninth New Collegiate Dictionary* mendefinisikan istilah fundamentalisme sebagai "sebuah gerakan Protestanisme abad kedua puluh yang menekankan penafsiran Injil secara literal sebagai hal yang fundamental bagi kehidupan dan ajaran Kristen"[63] Hal yang sama disampaikan Yusril Ihza Mahendra, menurutnya fundamentalisme merupakan aliran yang berpegang teguh terhadap "fundamen" agama Kristen Protestan melalui interpretasi secara rigid dan literal.[64]

Melampaui dua definisi di atas, Bassam Tibi mendefinisikan fundamentalisme agama lepas dari konteks historisnya, menurutnya fundamentalisme agama adalah ideologi politik yang didasarkan pada politisasi agama untuk tujuan-tujuan sosiopolitik dan ekonomi dalam rangka menegakkan hukum Tuhan. Ia bersifat eksklusif dan absolut karena menolak semua pandangan luar yang bertentang dengannya, terutama pandangan sekuler yang memisahkan hubungan agama dengan politik.[65]

Istilah fundamentalisme agama ternyata tidak hanya terbatas pada Protestan. Penggunaan agama untuk tujuan-tujuan politik lebih jauh dapat diamati

---

[63] John L. Esposito, *Ancaman Islam Mitos atau Realitas,* terj. Alwiyah Abdurrahman (Bandung: Mizan, 1996), 17. Lihat juga William Montgomery Watt, *Fundamentalisme Islam dan Modernitas* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1997), 3-4.

[64] Yusril Ihza Mahendra, *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam,* (Jakarta: Paramadina, 1999), 5.

[65] Tibi, *Ancaman Fundamentalisme,* 35.

di semua agama besar dunia; Islam, Hindu, Budha, Confusian, Kristen, dan Yahudi. Karena itu, fundamentalisme agama merupakan fenomena global yang terjadi pada semua agama di dunia.[66]

Menilik asal-usulnya yang memang berakar dari tradisi Kristen, fundamentalisme dalam peristilahan Islam merupakan istilah relatif baru. Tetapi di kalangan Barat, istilah fundamentalisme Islam sudah populer berbarengan terjadinya Revolusi Iran pada 1979 yang memunculkan kekuatan Muslim Shi'ah radikal dan fanatik.[67] Istilah tersebut kembali populer pasca tragedi 11 September 2001 serta berbagai peristiwa pengeboman dan terorisme di berbagai wilayah negara Islam, termasuk Indonesia.

Betapapun istilah fundamentalis masih terdengar baru, tapi secara faktual fundamentalisme Islam tidaklah sepenuhnya baru, sebelum munculnya fundamentalisme kontemporer terdapat gerakan yang mungkin dapat disebut *prototype* gerakan fundamentalisme yang muncul dalam masa-masa lebih awal. Karena itu, anggapan bahwa fundamentalisme Islam sepenuhnya merupakan reaksi terhadap dominasi dan penetrasi Barat tidak sepenuhnya benar.

Menggunakan tipologi Azra, ada tiga tipe gerakan fundamentalisme Islam: klasik, pra-modern, dan kontemporer (neo-fundamentalisme).

---

[66] Ibid,22, 36, 65.

[67] Lihat Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam; dari Fundamentalisme, Modernitas hingga Post-Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1996), 107.

Gerakan Fundamentalisme Islam klasik dapat dilihat pada gerakan Khawarij. Gerakan ini, harus diakui telah mempengaruhi gerakan fundamentalis Islam sepanjang sejarah. Gerakan yang muncul dari pertikaian Khalifah Aly ibn Abi Thalib dengan Mu'awiyyah ibn Abi Sufyan tersebut terkenal dengan prinsip-prinsip radikal dan ekstrim, bagi mereka tidak ada hukum selain hukum Allah (*la hukm illa Allah).*

Gerakan fundamentalisme Islam pra-modern pertama, yang selanjutnya menjadi *prototype* banyak gerakan fundamentalisme Islam, muncul di Semenanjung Arabia. Gerakan yang dipimpin Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhab (1703-1892) ini banyak dipengaruhi gagasan pembaharuan Ibn Taymiyah. Ibn 'Abd al-Wahhab memandang umat Islam telah menyimpang dari ajaran Islam yang murni; yang menurutnya banyak mempraktekkan *bid'ah, khurafat, tahayul* dan semacamnya. Dalam pandangan Wahabi, kondisi semacam inilah yang mengakibatkan umat Islam berada dalam kondisi yang sangat terbelakang.[68] Untuk mengembalikan umat Islam pada ajaran Islam murni, Wahabi melakukan purifikasi, tidak hanya berupa purifikasi *tawhid,* tetapi juga penumpahan darah dan penjarahan Mekkah dan Madinah, yang diikuti pemusnahan monumen-monumen historis yang mereka pandang sebagai praktek-praktek menyimpang.[69]

---

[68] Ibid.

[69] Azra, *Pergolakan Politik Islam,* 112

Sementara gerakan fundamentalisme Islam kontemporer dapat dikatakan merupakan respon terhadap dominasi Barat yang menyebabkan keterbelakangan Islam di berbagai aspek kehidupan. Interaksi, penetrasi, dan kolonialisasi yang dilakukan Barat dalam masa modern tidak hanya mengakibatkan disintegrasi politik Muslim, tetapi juga menimbulkan pergumulan yang sangat intens di kalangan kaum muslim sendiri. Reaksi terhadap dominasi Barat tersebut umat Islam melakukan pembaharuan dengan bentuk sangat beragam, mulai dari modernisasi, westernisasi, sekularisasi, sampai yang anti pati terhadap Barat.[70]

Gerakan fundamentalisme kontemporer yang dipandang fenomenal karena bisa meruntuhkan dominasi Barat (AS) adalah revolusi Iran (1979). Semetara contoh gerakan fundamentalisme yang lahir pasca-kolonialisme adalah gerakan Jihad di Mesir (*The Egyptian Jihad*) 1970-an dan 1980-an, gerakan Taliban di Afghanistan, dan al-Qaedah. Merespon terhadap kegagalan *nation-state* dan sekularisme, gerakan-gerakan ini lahir untuk membangun tatanan Islam baru. Gerakan Taliban, Jihad Mesir, maupun Al-Qaeda semuanya lahir pada keadaan putus asa terhadap dislokasi sosial.

Gerakan-gerakan itu memiliki kesamaan paling tidak pada dua hal: *pertama*, tujuan gerakan yaitu untuk mengembalikan wacana ortodoks Islam sebagaimana yang mereka pahami, *kedua*, latar belakang kekerasan sosial dan militer. Sepanjang

---

[70] Ibid., 111-120; Lihat juga Esposito, *Ancaman Islam*, 65-74.

kondisi dislokasi, ketidakadilan, dan kurangnya kebebasan demokrasi terus terjadi di dunia muslim, interpretasi Islam yang ekstrim akan menjadi norma.[71]

Paparan di atas memberi pemahaman bahwa, fundamentalisme klasik dan pra-modern muncul disebabkan situasi dan kondisi tertentu di kalangan umat Muslim sendiri. Karena itu, ia lebih *genuine* dan *inward oriented*—berorientasi ke dalam diri kaum Muslim sendiri. Sementara fundamentalisme kontemporer bangkit sebagai reaksi terhadap penetrasi sistem sosial, budaya, politik, dan ekonomi Barat, baik sebagai akibat kontak langsung dengan Barat maupun melalui pemikir Muslim—kelompok modernis, sekularis, dan westernis, atau rezim pemerintah Muslim yang menurut kaum fundamentalis merupakan perpanjangan mulut dan tangan Barat. [72] Fundamentalisme Islam kontemporer

---

[71] Ibrahim M. Abu Rabi', "A Post-September 11 Critical Assessment of Modern Islamic History", dalam *September 11: Relegious Perspectives On the Causes and Consequences*, Ian Markham and Ibrahim M. Abu-Rabi (eds.) (England: Hartford Seminary, 2002), 28

[72] Di antara yang memberi analasis seperti di atas adalah Ibrahim M. Abu Rabi', seorang *Isalamic Studies* berkebangsaan ganda Palestina dan Amerika. Dilihat dari sisi kelahirannya, Abu Rabi' mentipologikan gerakan revivalisme Islam ke dalam empat tipologi, yaitu: *pertama*, masa pra-kolonial (*pre-colonial Islamic revivalism*). Masuk dalam kategori ini adalah gerakan Wahabi di Saudi Arabia pada awal abad XVIII yang dipelopori oleh Muhammad bin Abdul Wahab (1703-1787) yang terbentuk sebagai reaksi atas kemunduran internal Muslim; *Kedua*, masa kolonial (*colonial Islamic revivalism*). Gerakan Muhammadiyah dan NU di Indonesia yang berdiri pada paruh pertama abad ke- 20, Ikhwanul Muslimin (*The Moslem Brotherhood*) di Mesir yang didirikan pada tahun 1928 dan *Jama'ah al-Islamiyah* di India yang didirikan oleh

dengan demikian merupakan tantangan, sekaligus sebagai *cultural-defensive respons* terhadap isu-isu global. Ia tidak dapat dipahami jika kita gagal menempatkannya dalam konteks dunia modern global yang ia ada di dalamnya.

Saat ini fundamentalisme Islam telah menjadi gerakan *trans-national*[73] karena bisa dijumpai di

---

Abu A'la al-Maududi (1903-1979), dapat dikelompokkan dalam gerakan revivalisme agama bentuk kedua ini; *Ketiga* masa pasca-kolonial (*post-colonial Islamic revivalism*). Beberapa penyebab kemunculan gerakan revivalisasi agama pada masa ini adalah terbentuknya negara-bangsa (*nation-state*) di dunia muslim pada pertengahan abad ke-20 dan pengawasan institusi agama oleh negara yang disertai dengan kegagalan negara-bangsa dari berbagai segi. Beberapa di antara gerakan revivalisme Islam pasca kolonial mewujudkan gerakannya secara ekstrim, misalnya dalam menafsirkan ajaran agama atau dengan melakukan penyerangan terhadap obyek-obyek tertentu. Contoh paling tepat dalam masalah ini adalah kelompok Jihad di Mesir (*The Egyptian Jihad*) pada tahun 1970 dan 1980, serta gerakan Taliban di Afghanistan yang berdiri pada konteks disintegrasi negara-bangsa (*nation-state*) dan negara yang *chaos* setelah penarikan pasukan Soviet akhir tahun 1980-an dan Amerika Serikat tahun 1990-an. Taliban didirikan dalam rangka merespon kegagalan negara-bangsa sekuler dan membangun *civil society* yang baru; *Keempat*, pasca negara-bangsa (*post nation-state*). Gerakan Osamah bin Laden dengan jaringan Al-Qaeda-nya dapat dimasukkan pada kategori ini. Seperti diketahui, Osamah bin Laden dengan Al-Qaedanya telah menyita perhatian dunia internasional, utamanya pasca *911 tragedy*. Baik Gerakan Taliban maupun Osamah bin Laden dan Al-Qaeda-nya, keduanya merupakan gerakan yang dilahirkan dalam suasana kesedihan yang amat sangat terhadap dislokasi sosial dan dominasi Barat. Lihat selengkapnya dalam Ibrahim M. Abu Rabi, "A Post-September 11 Critical Assessment of Modern Islamic History," dalam Ian Markham (ed), *September 11: Religious Perspectives on the Causes and Consequences* (Oxford: Hartford Seminary, 2002), 25-28.

[73] Secara terminologi yang dimaksudkan dengan ideologi transnasional sering diasosiasikan sebagai bentuk keagamaan lintas

hampir seluruh negara di dunia, mulai dari yang bercorak *soft-movement* seperti Hizbut Tahrir, sampai yang ekstrim-radikal seperti Taliban dan al-Qaedah.

Untuk konteks Indonesia, asal usul dan perkembangan fundamentalisme Islam di negara ini, secara umum dapat dilacak berdasarkan maraknya gerakan revivalisme Islam di Indonesia pada era 80-an. Gerakan ini ditandai dengan lahir dan berkembangnya gerakan dakwah kampus yang di-motori kalangan mahasiswa di berbagai perguruan Tinggi umum dengan metode "'*usroh*"nya. Menurut Imdadun Rahmat, ini merupakan cikal bakal lahirnya tiga gerakan Islam baru (*new Islamic movement*) di Indonesia yakni *Tarbiȳah* (yang kemudian menjadi Partai Keadilan Sejahtera), Hizbut Tahrir Indonesia, dan Dakwah Salafi.[74]

---

negara yang tunggal dan mendunia dari timur Tengah. Dengan kata lain, bahwa Islam bermula dari sumbernya di Timur Tengah kemudian menguasai hati ratusan bangsa di belahan dunia. Dengan demikian watak Islam sebagai ideologi memang bersifat transnasional. Sifat transnasional ini wajar, mengingat Islam memang agama bagi seluruh umat manusia. Namun dalam konteks fundamentalisme Islam sebagai ideologi, yang dimaksud ideologi transnasional di sini sebagaimana dikemukakan Hasyim Muzadi adalah bahwa "mereka itu bagian dari *international politic movement* (gerakan politik dunia) yang menggunakan agama Islam sebagai ideologi politik bukan sebagai *way of life*. Hasyim Muzadi, "Waspadai Gerakan Transnasional: PBNU Gerakan Politik harus Berasaskan Pancasila" dalam *Duta Masyarakat* (Rabu, 25 April 2007), 14.

[74] M. Imdadun Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia* (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2009), 75.

Organisasi-organisasi tersebut dapat dikatakan sebagai organisasi yang mengimpor pemikiran dari Timur Tengah. Gerakan Tarbiyah pemikirannya sangat dekat dengan Ihwan al-Muslimin (IM), bahkan menyebut dirinya "anak ideologis" IM, Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) secara resmi merupakan cabang dari Hizbut Tahrir Internasional yang berpusat di Yordania. Sedangkan Dakwah Salafi adalah himpunan dari para aktivis Dakwah Salafi yang berjejaring dengan gerakan Salafi di Timur Tengah, khususnya Arab Saudi dan Kuwait.[75]

Fenomena ini bisa dimengerti karena perkembangan gerakan Islam yang terjadi di Timur Tengah — termasuk gerakan revivalisme, sering kali memberikan pengaruh yang kuat bagi gerakan Islam di tanah air mengingat Timur Tengah yang dipersepsikan sebagai pusat Islam selalu menjadi rujukan bagi gerakan Islam di Indonesia. Dengan mudah gagasan, pemikiran dan gerakan yang berkembang di Timur Tengah tersebut di- sosialisasi kan, dianut, dan dipraktekkan di Indonesia.[76]

Di samping karena pengaruh dari Timur Tengah, gerakan Islam baru di Indonesia tersebut menemukan momentum untuk tumbuh dengan subur karena terbukanya pintu gerbang kebabasan berekspresi dan menyampaikan pendapat pasca reformasi. Sebagaimana diketahui, pada masa sebelumnya, rezim orde baru sama sekali tidak memberikan ruang

---

[75] Ibid.

[76] Jamhari dan Jajang Jahroni (Peny), *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2004), 9-10.

bagi kelompok-kelompok sosial maupun agama untuk bebas menyuarakan aspirasi mereka. Di bawah rezim ini hampir semua kekuatan masyarakat dikeranda dalam sistem otoritarianisme negara. Karena itu ketika rezim ini runtuh, keinginan untuk menunjukkan identitas politik maupun agama yang plural, yang sebelumnya diseragamkan mulai secara eksplisit terlihat. Secara politis, gejala ini bisa dilihat dari kemunculan berbagai kelompok dan partai politik yang mengikuti pemilu.

Pada sisi lain, secara sosiologis, Islam yang selama rezim orde baru terpinggirkan mulai mengekspresikan kekecewaan psikologis yang tersimpan cukup lama terhadap pemerintahan yang dianggap tidak adil. Inilah yang disebut oleh Lawrence sebagai *delayed reaction to psychological hegemony,* yakni suatu reaksi yang tertunda atas hegemoni psikologis yang dilakukan oleh pemerintah sekuler yang dianggap bertentangan atau jauh dari norma-norma Islam.[77]

Dari penjelasan tentang *background* lahirnya fundamentalisme Islam di atas, bisa dipahami bahwa fundamentalisme agama akan terus menjadi fenomena sosial, sepanjang tersedia faktor-faktor sosial yang mendorongnya. Dengan kata lain, fundamentalisme agama tidak saja disebabkan oleh dorongan yang terdapat dalam ajaran agama itu sendiri, melainkan juga berkelindan dengan berbagai faktor sosiologis baik yang bersifat makro maupun mikro. Dialektika antara agama dan realitas sosial

[77] Ibid

dapat membentuk dan memicu munculnya fundamentalisme agama.

2. Karakteristik Islam Fundamentalis

Dalam beberapa dasawarsa terakhir memang terlihat gejala kebangkitan Islam (*Islamic Revivalism*) yang muncul dalam berbagai bentuk intensifikasi penghayatan dan pengamalan Islam yang diikuti pencarian dan penegasan kembali nilai-nilai Islam dalam berbagai aspek kehidupan. Tetapi menyebut semua gejala intensifikasi itu sebagai fundamentalisme Islam jelas merupakan simplifikasi yang distorsif. Menurut Azra, fundamentalisme Islam bisa dikatakan merupakan bentuk ekstrim dari gejala "revivalisme". Jika revivalisme dalam bentuk intensifikasi keislaman lebih "ke dalam" (*inward oriented*) dan karenanya sering bersifat individu, maka pada fundamentalisme, intensifikasi itu juga diarahkan ke luar (*outward oriented*) yang menjelma dalam komitmen yang tinggi tidak hanya untuk menstranformasi kehidupan individual, tetapi sekaligus kehidupan komunal dan sosial. [78]

Memperhatikan kualifikasi di atas, jelas bahwa membuat batas-batas apa yang disebut fundamentalisme Islam tidaklah mudah. Banyak kalangan, baik muslim maupun non muslim menolak penggunaan istilah fundamentalisme Islam untuk menyebut gejala kebangkitan Islam. Esposito misalnya menolaknya dengan alasan, *pertama* istilah fundamentalisme memiliki pengertian yang terlalu

---

[78] Ibid.

generic karena semua yang menghendaki untuk kembali ke kepercayaan dasar atau dasar-dasar suatu agama dapat dikatakan fundamentalisme. *Kedua*, secara historis penggunaan istilah ini berkaitan dengan gerakan keagamaan yang timbul di kalangan kaum Protestan Amerika Serikat awal abad ke dua puluh.

Bagi banyak orang Kristen, fundamentalis adalah hinaan, yang digunakan untuk para penganjur Injil yang literalis, statis, mundur karena ingin meniru maupun kembali ke masa lalu, dan ekstrimis. *Ketiga*, fundamentalisme kerap disejajarkan dengan aktivitas politik, ekstrimis, fanatisme, terorisme, dan anti-Amerika. Untuk itu, ketika membicarakan gerakan Islam kontemporer, Esposito lebih suka menggunakan istilah revivalisme Islam atau aktivisme Islam bukan fundamentalisme Islam, karena istilah fundamentalis bagi Esposito dinilai provokatif bahkan *pejorative*.[79]

---

[79] Esposito, *Ancaman Islam Mitos atau Realitas*, 17-18. Mark Juergensmeyer juga menolak menggunakan istilah fundamentalisme, karena tiga alasan. *Pertama*, istilah fundamentalisme lebih banyak merupakan tuduhan dari pada deskripsi. *Kedua*, fundamentalisme adalah sebuah kategori yang tidak tepat membuat perbandingan antarbudaya. *Ketiga*, istilah fundamentalisme lebih menunjukkan pada gerakan yang beorientasi agama ketimbang masalah-masalah keduniawiaan. Periksa, Mark Juergensmeyer, *The New Cold war? Religious Rationalism Confronts the Secular State* (Berkeley: university of California Press, 1993), 4-6. Di kalangan Muslim tertentu, juga keberatan dengan istilah fundamentalisme, terutama atas dasar konteks historis istilah ini dengan fundamentalisme Kristen. Abou el Fadl, misalnya, juga menolak menggunakan istilah fundamentalis karena menurutnya problematis. Ini tidak lepas dari makna dasar fundamentalis yang dalam bahasa Arab

Betapapun istilah fundamentalisme mengandung kontroversi, tetapi pilihan terhadap salah satu istilah untuk menggambarkan gerakan Islam kontemporer adalah keniscayaan. Pilihan kepada istilah fundamentalisme dalam tulisan ini, merujuk pada istilah dalam bahasa Arab *al-ushuliyyah al-Islamiyyah* (Fundamentalis Islam) yang—menurut Azra — memang paling lazim digunakan di kalangan fundamentalis Islam untuk menggambarkan kelompok yang memiliki orientasi gerakan kembali kepada fundamen-fundamen keimanan, penegakan kekuasaan politik ummah, dan pengukuhan *shar'iyah al-hukm*.[80]

Untuk mendukung pilihan ini, rumusan dari Martin E. Marty yang mengkategorikan suatu gerakan Islam sebagai fundamentalis dengan empat prinsip dapat digunakan: Prinsip *pertama* fundamentalisme adalah *oppotionalism* (paham perlawanan).[81] Fundamentalisme dalam agama mana

---

dikenal dengan kata *usuli*, yang artinya "pokok dan mendasar". Padahal menurut Abou el Fadl, setiap muslim dalam kadar tertentu adalah orang yang meyakini nilai-nilai fundamental. Bahkan Abou el Fadl lebih jauh menolak penggunaan istilah-istilah "fundamentalis", "militan", "ekstremis", "radikal", "fanatik", ataupun "islamis". Abou el Fadl lebih suka menggunakan istilah puritan. Lihat Azyumardi Azra, "Memahami Gejala Fundamentalisme," *Ulumul Qur'an*, Vol. IV No. 3 (1993), 3

[80] Azra, *Pergolakan Politik Islam; dari Fundamentalisme,* 109.

[81] Menurut Marty, sebagaimana dikutip Bahtiar Effendi dan Hendro Prasetyo, dalam gerakan fundamentalisme ditandai setidaknya oleh lima jenis perlawanan, pertama, melawan kembali (*fight back*) terhadap kelompok yang mengancam keberadaan atau identitas yang menjadi taruhan hidup. Kedua, *fight for,* berjuang untuk menegakkan cita-cita yang persoalan hidup secara umum, seperti keluarga atau

pun mengambil bentuk perlawanan, bahkan radikal, terhadap ancaman yang membahayakan eksistensi agama. Prinsip *kedua* adalah penolakan terhadap hermenutika. Dengan kata lain, kaum fundamentalis menolak sikap kritis terhadap teks-teks agama dan interpretasinya, karena nalar di- pandang tidak mampu memberikan interpretasi yang tepat terhadap teks. Segala bentuk interpretasi terhadap teks dikhawatirkan mereduksi ajaran fundamental agama.

Oleh karena itu, teks-teks agama harus dipahami secara literal, sebagaimana adanya. Prinsip *ketiga,* penolakan terhadap pluralisme dan relativisme. Bagi kaum fundamentalis, pluralisme merupakan hasil dari pemahaman yang keliru terhadap teks dan kitab suci. Prinsip *keempat* adalah penolakan terhadap perkembangan historis dan sosiologis. Perkembangan masyarakat dalam sejarah dipandang sebagai *as it should be*, sehingga masyarakat yang harus menyesuaikan perkembangannya dengan teks, bukan sebaliknya. Karena itu, kaum fundamentalis bersifat a-historis dan a-sosiologis, mereka bertujuan kembali kepada bentuk masyarakat "ideal" seperti pada

---

institusi sosial lain. Ketiga, *fight with,* berjuang dengan kerangka nilai-nilai atau identitas tertentu yang diambil dari warisan masa lalu maupun konstruksi baru. Keempat, *fight against,* berjuang melawan musuh-musuh tertentu yang muncul dalam bentuk komunitas atau tata sosial keagamaan yang dianggap menyimpang. Kelima, *fight under,* berjuang atas nama Tuhan atau ide-ide lain. Lihat Bahtiar Effendi dan Hendro Prasetyo (ed), *Radikalisme Agama* (Jakarta: PPIM-IAIN, 1998), xix.

zaman salaf yang dipandang sebagai manifestasi kitab suci secara sempurna.[82]

Khamami Zada, menemukan empat karakter umum yang melekat pada semua kelompok fudamentalis: *pertama,* mereka memperjuangkan Islam secara total-komperehensip (*kaffah*). *Kedua,* mereka mendasarkan praktik keagamaannya pada orientasi masa lalu (salaf). *Ketiga,* mereka sangat memusuhi Barat dan peradabannya seperti modernisasi dan sekulerisasi. *Keempat,* perlawanan nya terhadap gerakan liberalism Islam yang tengah berkembang di kalangan Muslim, termasuk di Indonesia.[83]

Muhammad Imarah, mengutip pandangan Richard Nixon, menyatakan lima karakteristik fundamentalisme Islam; *pertama,* gerakannya di-motivi kebencian yang sangat besar terhadap Barat. *Kedua,* keinginan yang keras untuk mengembalikan dan membangkitkan peradaban Islam masa lalu. *Ketiga,* mengkampanyekan Islam sebagai agama dan negara (*din wa dawlah*). *Keempat,* meng-implementasikan *shari'ah* Islam secara total. *Kelima,*

---

[82] Periksa Martin E. Marty, "What is Fundamentalism? Theological Prespective". Dalam Kung & Molt Mann (eds), *Fundamentalism as a Ecumenical Challenge* (Chicago and London: the University of Chicago Press, 1992), 3-13

[83] Empat karakter tersebut dia simpulkan setelah melakukan penelitian terhadap kelompok keagamaan yang muncul setelah jatuhnya rezim Soeharto, seperti FPI, Majelis Mujahidin, Laskar Ahlussunah Waljamaah, dan KISDI. Lihat Khamami Zada, *Islam Radikal: Pergulatan Ormas-Ormas Islam Garis Keras di Indonesia* (Jakarta: Teraju, 2002), 34.

mereka bukan orang-orang yang konservatif, tapi mereka adalah revolusioner.[84]

Melengkapi karakteristik di atas, Luthfie Assyaukani menyatakan bahwa cara pandang kaum fundamentalis yang holistik terhadap Islam melahirkan konsep bahwa Islam dan negara tidak dapat dipisahkan. Islam adalah *din wa dawlah*, sehingga ajaran Islam meliputi agama dan politik sekaligus. Atas dasar itu kaum fundamentalis mencita-citakan sebuah masyarakat dan negara yang Islami, di mana seluruh kegiatan kehidupannya diatur sesuai dengan hukum-hukum shari'ah di bawah naungan *dawlah Islamiyyah* dalam bentuk negara *khilafah*. Negara dalam sistem *khilafah* tidak didasarkan pada konsep *nation-state*, tetapi negara internasional yang disatukan oleh Islam. Oleh karena itu, wilayah kekuasaannya meliputi seluruh negeri yang dihuni oleh umat Islam dan diatur berdasarkan shari'ah Islam.[85]

Kerangka yang diberikan oleh Marty, Zada, Imarah, maupun Assyaukani di atas merupakan rumusan karakteristik utama fundamentalisme Islam yang secara komplementer bisa dijadikan optik dan panduan teoritis — paling tidak — untuk melihat: *Pertama*, fenomena gerakan religio-politik dalam Islam sebagai fundamentalisme Islam. *Kedua*, epistemologi kaum fundamentalis dalam menemukan

---

[84] Muhammad Imarah, *Fundamentalisme dalam Perspektif Barat dan Islam* (Jakarta: Gema Insani Press, 1999), 21.

[85] A. Luthfie Assayukani, "Tipologi dan Wacana Arab Kontemporer", dalam Jurnal *Paramadina*, Vol. 1, No. 1, Juli-Desember 1998, 34-5.

kebenaran ajaran agamanya. *Ketiga,* doktrin dan ideologi kaum fundamentalis. *Keempat,* motif dan orientasi gerakan dan perjuangannya.

C. *Background* Pemahaman yang Fundamentalis: Perspektif Sosiologis-Psikologis

Fundamentalisme Islam sebagai suatu gerakan sosial hadir bukan tanpa sebab. Begitu juga fundamentalisme Islam sebagai ekspresi dan pemahaman keagamaan individu juga tidaklah berangkat dari ruang hampa. Fenomena tersebut dapat dijelaskan secara komprehensip dengan menggunakan kerangka teori ilmu-ilmu sosial. Penjelasan mengenai *background* individu berafiliasi fundamentalis dapat merujuk pada teori struktural dan psikologis.[86]

Teori struktural menjelaskan sebab-sebab terjadinya pemahaman keagamaan yang fundamental dalam konteks lingkungan, politik, sosial-budaya, dan struktur ekonomi masyarakat. Penjelasan teori-teori struktural juga mengelompokkan latar belakang munculnya pemahaman dan aktivitas keagamaan yang fundamentalis menjadi dua macam. *Pertama,* faktor-faktor yang bersifat prakondisi yakni penyebab tidak langsung terjadinya pemahaman dan aktivitas keagamaan yang fundamentalis. Misalkan faktor akumulasi kekecewaan yang mereka rasakan sebagai

[86] Lihat Biyanto, "Mencermati Fenomena Radikalisme/Terorisme Agama: Perspektif Ilmu-Ilmu Sosial", dalam Thoha Hamim dkk (ed.), *Resolusi Konflik Islam Indonesia* (Surabaya: LSAS dan IAIN Sunan Ampel, 2007), 92.

akibat dari modernisasi dengan segala implikasinya[87], serta kegagalan pemerintah dalam mewujudkan kesejahteraan sosial-ekonomi.[88]

Kondisi inilah yang menurut mereka menyebabkan krisis yang merata (*pervasiveness*) di dunia Islam serta menyuluruh di segala bidang: sosial, ekonomi, politik, budaya, psikologi, dan spiritual. *Kedua*, faktor-faktor pemercepat (*triggering factors*), yaitu faktor yang bersifat langsung yang berupa peristiwa yang dapat merangsang munculnya fundamentalisme agama. Termasuk dalam faktor pemercepat di sini adalah

[87] Menurut Frans Magnis Suseno sikap sebagian umat Islam yang menampilkan wajah-wajah fundamentalis muncul karena merasa Islam berada dalam kepungan berbagai pihak.Kepungan-kepungan tersebut menimbulkan dorongan sebagian umat Islam untuk bereaksi. "Pandangan bahwa Islam saat ini menghadapi kepungan pernah dirasakan oleh Katolik pada abad ke-19, dikepung oleh ide-ide Revolusi Prancis. Butuh 150 tahun bagi Katolik untuk keluar dari kepungan dan membuka diri terhadap isu-isu hak asasi manusia (HAM), melalui Konsili Vatikan II, sekitar 50 tahun lalu" paparnya. Lihat Muhammad Subhi, *Laporan Diskusi Buku The Clash of Ijtihad Benturan Ideologi di Tengah Keterpurukan Bangsa*, (on line), http://islamlib.com/?site=1&aid=1625&cat=content&title=reportase, diakses 20 Mei 2013.

[88] Peneliti The Wahid Institute, Ahmad Suaedy melihat situasi masyarakat seperti Indonesia adalah lahan subur fundamentalisme karena berbagai problem sosial dan ekonomi tidak terselesaikan. Bahkan sikap-sikap fundamentalis tersebut bisa berubah menjadi ekstrim dalam bentuk kekerasan dan terror atas nama agama. Para pelakunya menganggap aksi mereka sebagai reaksi atas problem-problem yang dihadapi. Meskipun sesungguhnya hal itu hanyalah pelarian dari ketidakmampuan merubah keadaan. "Mereka menjadikan agama sebagai alasan untuk tujuan-tujuan merubah sistem yang tidak stabil" paparnya. Ibid.

faktor-faktor sosial, ekonomi[89], budaya[90], dan sejarah, yang dapat membentuk karakter seseorang atau kelompok menjadi fundamentalis, fanatis, militan, dan radikal.[91]

Sementara teori psikologis menjelaskan tentang aspek kejiwaan. Ia secara spesifik mempertanyakan mengapa individu atau kelompok masyarakat begitu mudah dipengaruhi oleh dan tertarik dengan ajaran fundamentalisme. Melalui penjelasan psikologi akan dapat diketahui latar belakang kehidupan pribadi yang berpaham fundamentalis, misalnya faktor teralienasinya individu secara sosial, adanya motivasi politik, dan agama, [92]

---

[89] Menurut Hisanori Kato, fundamentalisme agama tidak selalu muncul dari pemahaman agama yang sempit, tetapi bisa juga karena kondisi ekonomi yang membuat orang menjadi fundamentalis. "Dari penelitian yang saya lakukan, memang ditemukan bahwa kemiskinan dan keterbelakangan mendorong sikap-sikap beragama yang fundamentalis. Faktor ekonomi ini bisa mendorong pencarian identitas, dan agama dapat dengan mudah berubah menjadi isme guna memenuhi kebutuhan akan identitas tersebut. Dan isme yang paling sering muncul di kalangan agama adalah fundamentalisme" jelasnya. Ibid.

[90] Bagi Magnis Suseno, fundamentalis bisa muncul dari kondisi budaya tertentu dan tidak selalu karena alasan-alasan ekonomi. Mereka memang pada dasarnya memiliki sikap dan kebiasaan sulit menerima perbedaan, apalagi kalau berkaitan dengan kayakinan agama. Jika perlu perbedaan tersebut dihilangkan. "Fundamentalisme merupakan ideologi yang tertutup, sulit untuk diajak berdiskusi, dan tidak menaruh respek terhadap keyakinan orang lain." jelas dosen STF Driyarkara ini. Ibid

[91] Biyanto, "Mencermati Fenomena Radikalisme/Terorisme Agama", 92-93.

[92] Perbincangan mengenai teori-teori psikologi dalam kaitannya dengan fenomena sosial dapat dilihat dalam George Ritzer, *Sociological Theory* (United States of Amerika: The McGraw-Hill Companies, 1976), 401-402.

Sebagaimana diungkapkan Nurcholish Madjid, berkelindan dengan modernitas di bidang ilmu dan teknologi, sejumlah krisis fundamental mendera kehidupan manusia: *pertama*, deprivasi relatif yaitu perasaan teringkari, tersisihkan, atau tertinggal pada diri seseorang dan kalangan tertentu dalam masyarakat akibat tidak dapat mengikuti laju kemajuan, dan kesulitan menyesuaikan diri dengan perubahan itu. *Kedua*, dislokasi, yaitu perasaan tidak punya tempat dalam tatanan sosial yang sedang berkembang. *Ketiga,* disorientasi, yaitu perasaan tidak mempunyai pegangan hidup akibat tidak lagi bisa dipertahankan karena tidak cocok. *Keempat*, negativisme, yaitu perasaan yang mendorong ke arah pandangan yang serba negatif kepada tatanan yang sudah mapan, dengan sikap-sikap tidak percaya, curiga, bermusuhan, melawan, dan lain sebagainya. Hal-hal tersebut, menurut Madjid merupakan faktor pendorong lahirnya sikap keagamaan yang fundamentalis. Ia mengingatkan, jika krisis yang ditimbulkan oleh modernitas tidak segera ditangani, akan menciptakan lahan subur bagi munculnya gejala radikalisme, fanatisme, sektarianisme, dan lain-lain yang serba negatif.[93]

---

[93] Nurcholish Madjid, *Kaki Langit Peradaban Islam* (Jakarta: Paramadina, 1997), 194.

BAB III

PEMAHAMAN DAN EKSPRESI KEAGAMAAN PEREMPUAN NAHDLATUL ULAMA DI PONOROGO

Fundamentalisme Islam, sebagaimana yang sudah dipaparkan di awal tidaklah monolitik. Ia hadir dengan berbagai bentuk dan orientasi gerakan. Ada kelompok yang *concern* pada purifikasi ajaran Islam yang dianggap telah banyak terkontaminasi ajaran lokal dan perilaku *bid'ah*. Sebagian lagi fokus pada pelaksanaan dan penegakan shari'ah sehingga menolak semua ideologi yang tidak bersumber dari Islam. Kita juga dapat menjumpai kelompok yang anti Barat karena menganggap Barat adalah biang kehancuran Islam. Bahkan ada yang konsisten berjuang menegakkan *Khilafah Islamiyyah*.

Dari berbagai kelompok tersebut, ada kelompok fundamentalisme Islam yang secara *fragmanted* fokus pada bidang-bidang tertentu di atas, misalkan kelompok Wahabi yang fokus gerakannya adalah purifikasi ajaran Islam, dan Front Pembela Islam (FPI) yang sangat *concern* untuk menegakkan shari'ah Islam. Tetapi ada juga yang komprehenship memperjuangkan semuanya, semisal Hizbut Tahrir.

Memperhatikan karakteristik dan orientasi gerakan fundamentalisme di atas, jelas tidak mudah mengidentifikasi

seseorang berideologi fundamentalis, apalagi hanya sekedar melihat pergeseran pandangan dan ekspresi keagamaannya dari yang semula moderat bergeser ke fundamentalis. Sebagaimana kita tahu, sebelum hingga menjelang berakhirnya orde baru, kontestasi gerakan keagamaan di Indonesia didominasi organisasi keagamaan Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyyah, yang keduanya selama ini diidentifikasi secara tegas sebagai kelompok tradisionalis dan modern. Tetapi kontestasi itu menjadi kian ramai—untuk tidak mengatakan mencengangkan— terutama pascaorde baru, dengan hadirnya kelompok-kelompok keagamaan baru, yang diduga mereka mengimpor gerakannya dari Timur Tengah. Dikotomi tradisional-modern menjadi tidak relevan lagi, karena kelompok-kelompok baru tersebut secara terang-terangan menentang aktivitas keagamaan kelompok tradisional, di sisi lain mereka juga tidak dapat dikatakan modern. Kesulitan semacam inilah yang terus mewarnai proses riset ini, terutama untuk mengidentifikasi seseorang yang sejak awal orientasi keagamaannya tradisional-moderat, belakangan telah bergeser menjadi fundamental-salafi.

Key word dalam riset ini adalah "pergeseran", bukan perpindahan. Sehingga informan yang diriset adalah mereka yang secara struktural atau kultural masih berafiliasi pada *jam'iȳah* NU, tetapi dalam beberapa pandangan dan ekspresi keagamaannya cenderung, bahkan identik dengan ideologi dan ekspresi keagamaan kaum fundamentalis.

Setelah melalui perbincangan serius dengan beberapa perempuan NU yang terkatogori elit (pengurus organisasi perempuan NU, cendikiwan/Ilmuan, pengasuh pesantren, bu nyai/ustādhah), riset ini berhasil mendapatkan lima informan yang benar-benar telah memberikan data sesuai dengan

rumusan masalah yang peneliti kehendaki. Pada mulanya, informan yang telah diwawancarai dalam penelitian ini 10 orang, tetapi setelah melalui reduksi data, hanya jawaban dari lima informan yang benar-benar bisa memenuhi kriteria-kriteria yang ditentukan dalam penelitian ini.

A. Profil Informan

Penelitian berhasil melakuan penggalian data terhadap lima informan. Mereka adalah perempuan dari kalangan *naḥdliyīn*, baik struktural maupun kultural. Mereka terkatogeri elit sehingga dipilih sebagai informan dengan pertimbangan:

Pertama, dari sisi pendidikan. Semua informan berpendidikan tinggi, Dua di antaranya sudah memperoleh gelar magister, dua lainnya sedang menempuh pendidikan S2. Hanya seorang yang masih mahasiswa S1.

Kedua, dari sisi keterlibatannya dalam organisasi NU. Satu di antara mereka adalah pengurus Cabang Muslimat NU Ponorogo, satu lagi pengurus Fatayat NU Cabang Ponorogo, dan seorang pengurus IPPNU di salah satu ranting di Ponorogo. Ketiga informan inilah yang disebut sebagai NU struktural karena menjadi pengurus organisasai NU secara formal. Dua informan lainnya mengaku tidak menjadi pengurus di salah satu organisasi di tubuh NU. Bahkan mereka mengaku tidak pernah secara formal menjadi anggota resmi NU, tetapi mereka dengan meyakinkan mengaku secara kultur hidup di lingkungan NU dan secara turun temurun mempraktekkan perilaku keagamaan seperti yang dipraktekkan kalangan NU. Meraka bisa disebut sebagai warga NU kultural;

Ketiga, dari sisi aktivitas publiknya. Dua di antara informan adalah ibu nyai yang memiliki santri di tempat tinggalnya, bahkan salah seorang di antaranya aktif memberikan dakwah ke pada masyarakat umum. Lima informan ini, dua di antaranya adalah teanaga pengajar di perguruan tinggi Islam di Ponorogo, seorang lagi tenaga pendidik di pesantren besar di Ponorogo, dan dua lainnya sedang menempuh pendidikan tinggi sehingga belum bekerja. Melihat sisi pendidikan dan aktivitas publiknya, secara sederhana mereka dapat dikategorikan cendikiawan/ilmuan dari kalangan NU.

Mempertimbangkan berbagai sisi informan tersebut, mereka dipilih untuk memberi data, dengan asumsi mereka mengetahui dan memahami *issue* yang diangkat dalam penelitian ini.

Informan pertama [01/W/21-X/2013] adalah magister lulusan pascasarjana di perguruan tinggi umum di Solo dan saat ini menjadi tenaga pengajar di Perguruan Tingga Islam di Ponorogo. Dia mengakui, selama di Solo banyak sekali aktivitas kemahasiswaan yang berideologi fundamentalis. Meskipun dia tidak *intens* mengikuti aktivitas dan *halaqah* dengan kelompok-kelompok tersebut, tetapi secara individu dia banyak bergaul dengan mereka, sehingga dia banyak mengetahui perilaku keagamaan mereka.

Informan menyatakan dibesarkan di lingkungan keluarga yang secara kultur adalah Nahdlatul Ulama. Bahkan dia mengakui, sejak kecil sudah terbiasa diajak ayahnya menghadiri kegiatan-kegiatan yang dilaksanakan warga nahdliyin seperti *sima'an* al-Qur'an. Betapapun saat ini dia mengaku tidak berafiliasi dengan ormas apapun secara formal, tetapi persinggungannya

dengan aktivis mahasiswa Islam selama dia menempuh pendidikan di Solo, sedikit banyak memberikan informasi tentang Islam sehingga mempengaruhi perilaku keagamaannya.

Informan ke dua [02/W/25-X/2013] adalah mahasiswa yang sedang menempuh pendidikan S1 di PTAIN Ponorogo. Dia menyatakan tidak pernah menjadi anggota NU secara formal, tetapi secara kultur dia mengakui merupakan warga *nahdliyin*. Dia merupakan aktivis di unit kegiatan keagamaan di kampusnya, bahkan menjadi pengurusnya.

Berdasarkan pengamatan, bahkan obrolan yang penulis lakukan terhadap beberapa anggota unit keagaamaan yang dia ikuti, tidak sedikit di antara mereka yang ternyata aktivis ormas yang berideologi fundamentalis. Sebab itulah, informan ini menarik untuk dimintai pendapatnya dalam penelitian ini, untuk mengetahui apakah pendapat-pendapatnya juga dipengaruhi lingkungan dan aktivitas keagamaan yang diikutinya di kampus.

Informan ke tiga [03/W/28-X/2013] merupakan pengurus Muslimat NU Cabang Ponorogo. Dia menyatakan seluruh keluarganya secara turun temurun adalah NU struktural maupun kultural. Baginya NU sudah menjadi darah dagingnya, sehingga tantangan yang sedang dihadapi NU sebagai ormas tradisionalis hari ini, juga menjadi kegelisahannya. Keseniorannya di lingkungan NU, membuatnya sangat memahami ke-NU-an maupun *issue-issue* yang sedang dihadapi NU. Dalam keseharian, informan adalah tenaga pengajar di salah satu perguruan tinggi Islam di Ponorogo.

Sementara informan ke empat [04/W/29-XI/2013] adalah salah seorang ibu nyai yang disegani di Ponorogo, memiliki santri di rumahnya sekaligus aktif berdakwah di masyarakat. Informan juga merupakan pengurus Fatayat bahkan Muslimat NU sekaligus di Ponorogo. Dari sisi ini, tidak ada yang meragukan ketokohannya di lingkungan NU.

Kesenioran dan ketokohan di lingkungan NU mestinya menjadi jaminan, bahwa informan sepenuhnya mengetahui bahkan mengikuti garis kebijakan yang telah ditentukan oleh NU. Atas pertimbangan tersebut, dua informan terakhir dipilih untuk mendapatkan informasi apakah kesenioran dan ketokohan itu secara otomatis menjadikan pemahaman dan ekspresi keagamaanya sejalan dengan semua kebijakan NU, atau ada hal-hal yang ternyata tidak sepenuhnya sama, dan atas alasan apa perbedaan itu terjadi.

Informan ke lima [05/W/30-XI/2013] saat ini sedang melanjutkan pendidikan S2 di pascasarjana PTAIN di Jogjakarta. Secara kultural dia dibesarkan di keluarga yang sangat aktif dalam organisasi NU. Sebagian besar keluarganya adalah pengurus NU, di tingkat ranting hingga cabang. Bahkan informan mengakui kalau dia juga menjadi pengurus IPPNU, meskipun hanya di tingkat ranting di kampungnya.

Yang menarik dari informan ini adalah, persinggungannya dengan pesantren modern di Ponorogo selatan. Sejak lulus sekolah dasar, informan menempuh pendidikan menengah di pesantren tersebut, bahkan hingga menjadi mahasiswa, informan masih tinggal di sana menjadi tenaga pengajar. Persinggungannya dengan pesantren tersebut hingga 10

tahun, tentu sangat mempengaruhi cara pandang dan perilaku keagamaannya.

B. Pandangan dan Ekspresi Keagamaan Perempuan NU

1. Islam dan Budaya Lokal

Sebagaimana diuraikan, bahwa karakter utama NU adalah penerimaanya dengan budaya lokal sebagai salah satu sumber pembentukan hukum Islam, sehingga watak Islam yang dijalankan umat Islam di Indonesia sangat khas Indonesia. Ini tentu berhadapan diametral dengan kelompok fundamen-talis, yang menolak budaya lokal sebagai bagian dari ajaran Islam. Budaya, bagi kelompok fundamentalis, yang bisa diadopsi menjadi bagian dari ajaran Islam adalah budaya pada zaman Nabi. Sementara budaya saat ini, sudah sangat menyimpang dari tradisi yang ada pada zaman Nabi, sebab itu mereka menolak kaedah *al-'adah muhakkamah.*

Ketika persoalan budaya lokal ini ditanyakan kepada informan [01/W/21-X/2013], dia memberi tanggapan:

> Budaya lokal semacam *tahlilan, yasin*an, dan ritual-ritual lain yang selama ini dipraktekkan umat Islam di Indonesia, sepanjang membawa manfaat, bagi saya tidak ada masalah. Meskipun ada tuduhan *bid'ah*, tetapi *bid'ah kan* ada yang baik. Kalau budaya itu baik, misalkan membaca *yasin*, peringatan *maulid*, bagi saya tidak ada masalah umat Islam mempraktekkannya. *Masak* membaca *yasin* itu jelek sih? Mungkin hanya bentuk kegiatannya saja yang berbeda dengan

> zaman Nabi. Tetapi kalau budaya itu tidak baik, bahkan bertentangan dengan ajaran Islam, seperti peringatan-peringatan keagamaan dengan menggunakan sesajen, *melekan* semalam suntuk tapi ada aktivitas minum-minuman keras, jogetan, itu yang tidak boleh dilanggengkan. Saya kira jelas perbedaannya, mana yang bisa dilaksanakan dan mana yang tidak bisa.[94]

Informan tidak sepenuhnya menolak budaya lokal untuk dipraktekkan. Dia masih membedakan budaya apa yang bisa diadopsi dalam ajaran Islam, karena dia memiliki pemahaman memadai tentang kategori *bid'ah,* yaitu *bid'ah hasanah* dan *bid'ah dalalah,* sebagaimana hal itu selama ini memang diyakini oleh NU.

Amalan seperti *yasin*-an, *maulid*-an, kirim doa bersama untuk leluhur meskipun secara eksplisit tidak diperintahkan dalam al-Qur'an dan Sunnah, sepanjang diniatkan untuk kebaikan maka akan bernilai baik. Oleh sebab itu, dia tidak mempermasalahkan tuduhan *bid'ah*, sepanjang amalan itu membawa kemanfaatan dan kemaslahatan. Betapapun begitu, dia tetap meyakini, bahwa beragama yang sebenarnya adalah yang ada tuntunannya dari Nabi SAW. karena beribadah semacam itulah yang membawa ketentraman. Dia menjelaskan:

> Tetapi, secara pribadi saya sebetulnya lebih nyaman ketika beribadah itu ada tuntunannya dari

[94] Wawancara dengan informan[01/W/21-X/2013] dilakukan pada 21 Oktober 2013, pukul 13.30-14.30 WIB di ruang kerja informan.

> al-Qur'an dan Sunnah. Meskipun kultur saya NU, saya sekarang sering mempertanyakan praktek-praktek keagamaan yang menurut saya tidak bersumber dari perilaku Nabi tersebut. Saya ragu-ragu untuk menjalankannya kalau banyak yang menggugatnya. Bukankah Nabi merupakan panutan kita? Saya akan memulai dari diri saya sendiri, untuk beribadah sesuai dengan yang dicontohkan Rasulallah dan para sahabatnya.[95]

Jawaban lebih tegas disampaikan informan [02/W/25-X/2013]. Ketika ditanyakan padanya tentang akulturasi budaya antara Islam dengan budaya lokal yang selama ini sering dilakukan umat Islam, bahkan menjadi ciri khas warga *nahdiyyin,* informan menjawab:

> Segala bentuk perbuatan ibadah harus ada dasarnya dalam al-Qur'an dan sunnah. Segala bentuk peribadatan, pada dasarnya haram kecuali yang diperintahkan, sehingga bentuk peribadatan yang tidak ada dasarnya dalam al-Qur'an atau sunnah dianggap *bid'ah.*
> Jika saya diminta menyebutkan contoh, *wah*... banyak sekali contohnya yang sudah sering kita jumpai dan dipraktekkan masyarakat. Misalkan peringatan tujuh hari, empat puluh hari, dan seterusnya untuk mendoakan orang yang sudah

---

[95] Ibid.

meninggal. Itu semua tidak pernah dicontohkan oleh Nabi.[96]

Pernyataan ini menarik sebab informan memastikan bahwa secara kultural dia masih NU dan belum menjadi anggota resmi organisasi–organisasi yang terindikasi fundamentalis, tetapi pernyataannya berbeda dengan mainstream di kalangan NU. Lebih lanjut dia menyatakan:

> NU pasti punya berbagai argumentasi, mengapa mereka melakukan aktivitas-aktivitas tersebut. Saya juga sering mendengar alasan-alasan itu baik dari media radionya NU, pengajian-pengajian, bahkan dari beberapa buku yang ditulis ulama NU. Tapi saya juga punya pendapat sendiri tentang hal tersebut. Bagi saya kalau Nabi tidak pernah mencontohkannya, ya amalan itu menyimpang. Mungkin bahasa ekstremnya saat ini adalah sesat, *bid'ah*. Oleh sebab itu saya ingin melakukan pemurnian terhadap perilaku keagamaan umat Islam, termasuk kepada keluarga saya.[97]

Situasi berubah, apa yang dialami Nabi dengan *setting* historis abad pertama Hijriyyah di tanah hijaz, sudah tidak bisa diterapkan sepenuhnya saat ini di Indonesia yang memang berbeda kultur dan kehidupan sosialnya. Harus ada adaptasi dan

---

[96] Wawancara dengan informan [02/W/25-X/2013] dilakukan pada 25 Oktober 2013, pukul 13.00-14.00 WIB.

[97] Ibid

penyesuaian dengan budaya lokal di Indonesia, agar Islam bisa diterima dan dikembangkan di Indonesia. Terhadap pernyataan tersebut, informan [02/W/25-X/2013] memiliki pandangan:

> Zamanlah yang seharusnya menyesuaikan terhadap *nass-nass* al-Qur'an dan Sunnah. Bukan sebaliknya. Seharusnya masyarakatlah yang diubah agar sesuai dengan syari'at Islam. Dengan kata lain, hukum-hukum shari'ah tidak bisa berubah meskipun realitas mengalami perubahan. Kalau syari'at yang menyesuaikan dengan perkembangan, itukan namanya al-Qur'an dikalahkan oleh budaya.[98]

Dengan bahasa berbeda informan [04/W/29-XI/2013] mengomentari hal tersebut dengan istilah rekayasa hukum:

> Itu namanya rekayasa hukum, hukum diotak-atik agar sesuai dengan kebutuhan masyarakat. Apa yang dalam al-Qur'an maupun sunnah dilarang, bisa menjadi boleh karena kebutuhan masyarakat menuntut begitu. Itu namanya rekayasa hukum. Sekarang itu sudah banyak terjadi. Demi alasan *maslahah* lalu semua menjadi boleh, itu saya sangat tidak setuju.[99]

---

[98] Ibid.

[99] Wawancara dengan informan [04/W/29-XI/2013] dilakukan pada 29 November 2013, pukul 11.00-12.30 WIB.

Betapapun informan [04/W/29-XI/2013] tidak menyetujui adanya rekayasa hakum karena faktor budaya, tetapi sebagaimana informan [03/W/28-X/2013] dan [05/W/30-XI/2013] mereka bertiga secara aklamasi menjawab akulturasi budaya tidak ada masalah. Karena di situlah letak keluwesan Islam. Islam bisa diterima dengan baik di Indonesia, karena adaptasinya dengan budaya lokal yang luwes sebagaimana dicontohkan oleh wali songo. Tetapi mereka memberi catatan, sepanjang budaya tersebut bermanfaat dan tidak bertentangan dengan syari'at Islam.[100]

Tampaknya yang ditolak informan [04/W/29-XI/2013] adalah mengubah hukum yang sudah secara tegas dijelaskan dalam al-Qur'an dan sunnah, hanya karena faktor budaya. Dia menjelaskan dengan istilah "tidak bisa diotak-atik", jika hukum itu sudah dijelaskan secara tegas dalam al-Qur'an maupun Sunnah. Tetapi jika hukum-hukum itu dalam masalah *furu'iyah* yang masih diperselisihkan, dia tidak mempersoalkan akulturasi budaya itu:

> Sebetulnya yang dipersoalkan kelompok-kelompok lain sebagai amalan bid'ah itu *kan* sebetulnya hanya masalah *furu'iyyah* tho? Masalah *furu'iyyah* dari dulu ya memang terus terjadi *ikhtilaf*, jadi mestinya tidak boleh ada

---

[100] Wawancara dengan informan [04/W/29-XI/2013] dilakukan pada 29 November 2013, pukul 11.00-12.30 WIB, Wawancara dengan informan [05/W/30-XI/2013] dilakukan pada 30 November 2013, pukul 19.00-20.30. WIB, Wawancara dengan informan [03/W/28-X/2013] dilakukan pada 28 Oktober 2013, pukul 13.30-14.30. WIB.

tuduhan *bid'ah* dan seterusnya. Orang NU menyebutnya *tahlil*-an, saat ini orang-orang Muhammadiyah banyak juga yang melakukannya, tapi namanya membaca doa bersama. Ini hanya soal penyebutan nama dan bentuk kegiatan saja, karena sesungguhnya yang dibaca juga sama saja yaitu kalimat-kalimat *thayyibah.*[101]

Pendapat ketiga informan inilah yang merupakan mainstream yang ada di kalangan NU saat ini. Bahkan merupakan karakter dari Islam tradisionalis yang dikembangkan oleh NU. Mereka meyakini, Islam Indonesia adalah Islam yang memiliki ciri khas keindonesiaan. Universalitas Islam bagi mereka adalah kemampuannya bertahan dan hidup dalam aktivitas umat Islam di manapun berada.

2. Pengamalan Ibadah Ritual

Dalam konteks pengamalan ibadah ritual, perilaku ibadah yang selama ini dipraktekkan kelompok fundamentalis misalkan sholat, selalu mereka laksanakan dengan cara-acara dan aturan yang sangat ketat. Misalkan tentang merapatkan *shaf* dalam sholat *rawatib.* Kaum fundamentalis dengan secara penuh melaksanakan sesuai bunyi teks hadith, dalam hal merapatkan dan merapikan barisan. Tetapi kebiasaan itu, tidak banyak dipraktekkan kelompok Islam tradisionalis. Informan [05/W/30-XI/2013] memberikan ilustrasi tentang hal tersebut:

---

[101] Wawancara dengan informan [04/W/29-XI/2013] dilakukan pada 29 November 2013, pukul 11.00-12.30 WIB.

> Iya *bener mbak*, kalau di masjid-masjid dan di musholla-musholla di kampung saya, semua jama'ahnya membawa sajadah besar-besar sehingga *shaf* jama'ah menjadi renggang, jarak antara satu dengan yg lain berjauhan. Dulu saya tidak pernah memperhatikan tentang *shaf* sholat, sekarang saya meninggalkan kebiasaan itu, terutama saat saya sholat berjamaah di pesantren. Kalau sholat bahu satu dengan yang lain harus saling bersentuhan, kaki dengan kaki harus berimpitan.[102]

Tetapi dia mengaku tidak bisa melakukannya ketika dia berjama'ah di masjid di kampungnya:

> Sayangnya ketika saya melakukan sholat berj-ama'ah di kampung saya, masalah *shaf* itu tidak pernah diingatkan oleh imam masjid, sehingga saya tidak bisa mempraktekkan sholat berjama'ah dengan *shaf* yang rapat tersebut. Sebisanya saja saya lakukan, misalkan saya tumpangkan sajadah saya dengan jama'ah di samping saya. Dan saya himpitkan bahu saya dengan jama'ah di samping kiri saya. Dengan jama'ah yang kanan tidak bisa, karena saya tidak mungkin memintanya meng-himpitkan bahunya pada saya. Kadang-kadang jadi malas berangkat sholat berjama'ah di masjid, meskipun rumah saya sangat dekat dengan masjid.

---

[102] Wawancara dengan informan [05/W/30-XI/2013] dilakukan pada 30 November 2013, pukul 19.00-20.30. WIB.

> *Lha gimana mbak*, hati rasanya tidak tenang sholat berjama'ah seperti itu...[103]

Sekali lagi, pernyataan informan ini menarik, mengingat informan yang saat ini sedang menempuh pendidikan S2 di Jogja lahir dan tumbuh dari keluarga yang mayoritas pengurus NU. Persinggungannya dengan pesantren modern di Ponorogo selatan, sedikit banyak mengubah cara pandang dan ekpresi keagamaannya, sebagaimana dia akui pengamalan sholat tersebut dia peroleh ketika di pesantren yang dengan ketat memberi perhatian terhadap masalah tersebut.

Ketika ditanyakan, apakah dia mengikuti salah satu organisasi fundamentalisme Islam yang ada di Ponorogo pasca menjadi santri di pesantren modern tersebut? Dengan tegas dia mengatakan tidak. Dia mengaku masih NU baik kultural maupun struktural, karena ia mengaku masih menjadi pengurus organisasi pelajar NU di kampungnya.[104]

Pengalaman yang sama juga disampaikan informan [02/W/25-X/2013]. Dia mengakui tidak mendapatkan informasi dan contoh praktek memadai tentang praktek berjama'ah yang sangat ketat dalam merapatkan barisan tersebut. Dia menyatakan pengalaman itu diperolehnya dari teman-teman aktivis keagamaan di kampusnya:

---

[103] Ibid

[104] Ibid

Saya mendapatkan pengetahuan tentang cara berjama'ah dari teman-teman aktivitis di kampus. Saya melihat bagaimana mereka sholat berjama'ah, dan mereka juga selalu mengingatkan saya agar merapatkan barisan. Bahu saya harus berhimpitan dengan bahu jama'ah lainnya. Ya.. sejak *intens* dengan mereka saya mempraktekkan itu. Dan saya kira, begitulah seharusnya karena memang ada dasar hukumnya. Kalau di kampung saya, bahkan sejak saya masih kecil hal itu tidak pernah dipraktekkan.[105]

Dia juga mempersoalkan tradisi berjama'ah di tempat-tempat sholat kalangan *nahdliyyin*:

Pernah sih, saya ikut berjama'ah di salah satu masjid NU, dan saya mendengar imamnya mengingatkan "luruskan dan rapatkan barisanmu, karena itu termasuk kesempurnaan sholat", tetapi *kayaknya* seruan imam itu hanya lewat begitu saja. Tidak dipraktekkan. Jama'ahnya malah *ngaboti sajadahe dewe-dewe* yang lebar-lebar dan *gak* mau meninggalkannya untuk merapatkan barisan.[106]

Apa yang disampaikan oleh dua informan terkait pengamalan sholat berjama'ah di atas, merupakan kegelisahan yang mereka rasakan atas perilaku

---

[105] Wawancara dengan informan [02/W/25-X/2013] dilakukan pada 25 Oktober 2013, pukul 13.00-14.00 WIB.

[106] Ibid

ibadah mainstream di kalangan *nahdiyyin.* Kegelisahan itu menemukan momennya menjadi ketidakpuasan ketika mereka bertemu dengan kelompok lain yang mempraktekkan cara berbeda, yang itu menurut informan lebih sesuai dengan ajaran Islam karena ada rujukannya berupa ḥadīth. Dari sisi ini, konsistensi kelompok mainstream yang mengklaim sebagai penjaga ortodoksi, pengikut dan penerus *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah,* mereka pertanyakan.

3. Islamisasi dan Formalisasi Shari'ah

Salah satu karakteristik menonjol dari kelompok fundamentalis adalah penegakan shari'ah Islam. Islam sebagai agama sekaligus ideologi harus benar-benar diimplementasikan secara *kaffah*, sehingga wajib hukumnya menjalankan shari'ah Islam bagi semua umat Islam.

Pandangan tentang kewajiban penegakan shari'ah dan mengimplementasikannya secara *kaffah* ini sebenarnya tidak jauh berbeda dengan pandangan ormas lain, tak terkecuali NU, karena pada dasarnya semua umat Islam hukumnya wajib untuk menjalankan shari'ah Islam. Tetapi yang membedakannya adalah dari sisi formalisasinya.

Bagi kelompok fundamentalis, pemberlakukan shari'ah itu harus diformalkan dalam bentuk peraturan dan perundang-undangan. Penegakkan sharī'ah itu harus didukung oleh negara, karena shari'ah dapat berlaku dan berdampak efektif kalau diformalkan dalam bentuk peraturan dan perundangan yang dilegalkan oleh pemerintah, bukan

sekedar kewajiban individu. Jadi pelaksanaan shari'ah itu bersifat *top down*, pemerintah harus menginisiasi dan menciptakan peraturannya. Tidak hanya itu, shari'ah Islam bagi kelompok fundamentalis, tidak hanya mengatur urusan ibadah, tetapi juga masalah *siyasah* sehingga agama dan negara tidak dapat dipisahkan. Agama adalah bagian integral dari negara, tidak berdiri sendiri, sehingga formalisasi shari'ah oleh negara adalah keniscayaan.

Keyakinan kelompok fundamentalis itu berbanding terbalik dengan kelompok tradisional (NU). Bagi NU, penerapan maupun islamisasi, merupakan kewajiban individu, tidak harus dilembagakan dalam bentuk peraturan maupun perundang-undangan. Dengan bahasanya kiai Achmad Siddiq, islamisasi diperbolehkan tetapi islamisasi dari bawah bukan dari atas, karena di sinilah letak keluwesan dan universalitas Islam.

Menanggapi dua hal bersebarangan tersebut, penulis mencoba menanyakannya kepada para informan. Informan [03/W/28-X/2013] ternyata tidak berkeberatan formalisasi shari'ah dengan catatan membawa kemaslahatan:

> Tidak ada salahnya kalau shari'ah Islam itu diformalisasikan (di-perda-kan), kalau demi kemaslahatan. Misalkan kewajiban berjilbab, kewajiban menutup aurat, dan sebagainya. Melihat kondisi akhlak umat saat ini, mereka sudah semakin jauh dari ajaran Islam, banyak korupsi, seks bebas, narkoba, saya kira sudah

saatnya shari'ah Islam menjadi peraturan resmi di Indonesia.[107]

Jawaban yang sama disampaikan oleh informan [04/W/29-XI/2013]:

Kalau memang membawa manfaat dan *maslahah* untuk umat Islam, menurut saya formalisasi itu tidak ada masalah. Bukankah hukum Islam itu diterapkan untuk kemaslahatan? Kalau selama ini, pelaksanaan syari'at yang tidak diformalisasi itu kurang membawa manfaat bagi umat Islam, saya kira sudah saatnya harus diformalkan. Tetapi sekali lagi, sebelum dilaksanakan harus dipertimbangkan manfaat dan *madharat*nya.[108]

Sementara itu informan [02/W/25-X/2013], betapapun masih menempuh pendidikan S1, tetapi dia memahami *issue* formalisasi shari'ah yang saat ini ramai mewarnai kebijakan pemerintah pusat hingga daerah. Menurutnya:

Teman-teman diskusi saya sering juga membahas masalah tersebut. Mereka adalah pendukung perda-perda shari'ah itu. Di awal-awal bergabung dalam diskusi-diskusi mereka, saya masih bingung apa sih yang dimaksud formalisasi sya'riah. Tapi lama-lama saya faham juga. Sebetulnya bukan

---

[107] Wawancara dengan informan [03/W/28-X/2013] dilakukan pada 28 Oktober 2013, pukul 13.00-14.00 WIB.

[108] Wawancara dengan informan [04/W/29-XI/2013] dilakukan pada 29 November 2013, pukul 11.00-12.30 WIB.

karena terpengaruh dengan diskusi teman-teman saya kalau saya juga mendukung formalisasi shari'ah, tetapi karena saya melihat manfaatnya.[109]

Ketika ditanyakan lebih lanjut, selain pertimbangan *maslahah,* apa pertimbangan lainnya sehingga shari'ah Islam penting untuk diformalisasikan, mengingat dengan adanya perda-perda shari'ah maka otomatis akan memiliki sanksi tegas. Terhadap pertanyaan tersebut informan [03/W/28-X/2013] menjelaskan:

Saya meyakini kalau shari'ah Islam itu dijadikan undang-undang atau peraturan resmi, shari'ah Islam akan lebih efektif dibanding kalau hanya menjadi perilaku pribadi. Sudah semakin jarang umat Islam mau menjalankan hukum Islam, lama-lama ajaran Islam hanya menjadi dongeng. Umat Islam saat ini banyak sekali melakukan pelanggaran-pelanggaran. Mereka tidak memiliki rasa takut untuk melanggar hukum, apalagi melanggar shari'ah yang tidak diformalisasi tersebut. Makanya saya setuju sharī'ah Islam ditegakkan dalam bentuk undang-undang atau peraturan-peraturan resmi pemerintah.[110]

---

[109] Wawancara dengan informan [02/W/25-X/2013] dilakukan pada 25 Oktober 2013, pukul 13.00-14.00 WIB.

[110] Wawancara dengan informan [03/W/28-X/2013] dilakukan pada 28 Oktober 2013, pukul 13.00-14.00 WIB.

> Indonesia. Apa kita tidak berdosa kalau menggunakan hukum non-Islam? Hukum Islam, seharusnya menjadi hukum resmi di Indonesia.[112]

Dengan berbagai alasan yang berbeda, ketiga informan secara aklamasi menyatakan mendukung formalisasi shari'ah. Informan [03/W/28-X/2013] [04/W/29-XI/2013] melihat sisi manfaatnya, sementara informan [02/W/25-X/2013] menganggap nya sebagai kemenangan Islam. Apapun argumentasi nya, pendapat tersebut tentu berbeda dengan kebijakan NU.

NU adalah ormas keagamaan yang memberi dukungan penuh terhadap Pancasila sebagai ideologi tunggal bagi Indonesia. Dengan konsep seperti ini, Islam dan Pancasila mendapat tempatnya masing-masing. Indonesia bukan negara sekuler, tetapi juga bukan negara Islam. Karena bukan negara Islam, shari'ah Islam tidak menjadi hukum resmi negara. tetapi bukan berarti shari'ah Islam tidak mendapat perhatian negara, sebagaimana negara sekuler. Di Indonesia, shari'ah Islam menjadi ruh bagi pelaksanaan negara dan aktivitas penduduknya. Strategi pengintegrasian Islam dilakukan secara subtantif. Atas pertimbangan tersebut, NU secara konsisten menolak formalisasi shari'ah Islam. Ketika hal itu diutarakan kepada informan [03/W/28-X/2013], dia menjawab:

---

[112] Wawancara dengan informan [02/W/25-X/2013] dilakukan pada 25 Oktober 2013, pukul 13.00-14.00 WIB.

> Tidak masalah meskipun pendapat saya berbeda dengan NU kalau faktanya kebutuhan hari ini memang menghendaki formalisasi shari'ah. Bahkan, menurut saya, NU seharusnya menjadi pelopor untuk menjadikan shari'ah Islam sebagai peraturan resmi di negara kita. Jangan sampai kelompok lain begitu getol memperjuangkan bagaimana agar peraturan-peraturan yang ada di Indonesia itu bersumber dari shari'ah Islam, tetapi NU yang merupakan mayoritas malah diam saja. NU harusnya malah menjadi inisiatifnya. Kita harus bangga kalau perda shari'ah dihasilkan oleh orang NU, karena hal itu bagian dari *amr ma'ruf nahy munkar.*[113]

Informan [04/W/29-XI/2013] menjelaskan bahwa karakter NU yang moderat, merupakan alasan utama kalau NU tidak final dalam menolak fomalisasi shari'ah:

> Kalau kembali kepada kemaslahatan dari pada *gak* berjilbab, lha yo bagus berjilbab *tho mbak,* meskipun harus lewat perda. NU itu dari dulu luwes, gak kaku. Karakter *tawassuth, i'tidal, tawazun* itu selalu dipegang teguh. Begitupun dalam hal formalisasi shari'ah ini, NU tidak kaku dan bukan harga mati untuk menolaknya. Kalau memang secara *maslahah* fomalisasai itu dibutuhkan, NU pasti setuju formalisasi itu.

---

[113] Wawancara dengan informan [03/W/28-X/2013] dilakukan pada 28 Oktober 2013, pukul 13.00-14.00 WIB.

> Dalam bidang-bidang tertentu. Menurut saya *kok* begitu tho mbak, sesuai dengan pemahaman saya dan keterbatasan saya *lho* ya......[114]

Kembali dia meyakinkan, bahwa ketentuan perda shari'ah baginya itu bukan harga mati menolak ataupun menerima. Dia menyebutnya kondisional:

> ...formalisasi shari'ah itu *kan* hanya untuk menertibkan. *Wong* diatur saja kadang dilanggar, apalagi tidak diatur. Kalau memang perda-perda itu tidak bertentangan dengan al-Qur'an dan sunnah, mengapa tidak? Jika memang perda itu yang membawa manfaat lebih besar, ya monggo diperdakan.[115]

Jawaban agak berbeda disampaikan informan [01/W/21-X/2013]:

> Suatu saat mungkin iya formalisasi shari'ah itu dibutuhkan, tapi secara pribadi saya lebih setuju shari'ah Islam mengkristal dalam diri masing-masing individu, tanpa harus menjadi aturan resmi. Kalau shari'ah Islam itu sudah mengkristal pada setiap individu muslim, maka secara otomatis shari'ah Islam akan menjadi landasan perilaku umat Islam, tanpa harus diperdakan.[116]

---

[114] Wawancara dengan informan [04/W/29-XI/2013] dilakukan pada 29 November 2013, pukul 11.00-12.30 WIB.

[115] Ibid

[116] Wawancara dengan informan[01/W/21-X/2013] dilakukan pada 21 Oktober 2013, pukul 13.30-14.30 WIB di ruang kerja informan.

Jawaban informan ini sebenarnya sangat sesuai dengan pendapat kiai Achmad Siddiq yang menyatakan bahwa islamisasi diperbolehkan, tetapi islamisasi dari bawah bukan dari atas. Penegakan shari'ah tidak harus melalui kebijakan pemerintah, tetapi biarlah umat Islam sendiri yang membiasakannya dalam kehidupan sehari-hari, tanpa harus diwajibkan atau dilarang oleh negara. Tetapi yang berbeda adalah ungkapannya "..kalau suatu saat dibutuhkan, saya kira *gak* ada masalah, dan itu sangat tergantung kondisi daerah di mana formalisasi shari'ah itu diterapkan". Informan tidak secara tegas menolak, karena dia masih menyetujui formalisasi shari'ah jika kondisi membutuhkan.

Tidak hanya dalam bentuk formalisasi shari'ah, penegakkan shari'ah secara *kaffah* bagi kelompok fundamentalis harus mewujud dalam semua aktivitas masyarakat. Oleh karena itu islamisasi segala aspek kehidupan muslim merupakan agenda utama fundamentalisme Islam. Dan hari ini islamisasi semua aspek itu memang sedang mewabah; islamisasi ekonomi, islamisasi pendidikan, islamisasi hukum, politik, dan seterusnya. Memperhatikan kemajemukan agama di Indonesia, apakah informan setuju dengan usaha islamisasi tersebut?

Informan [04/W/29-XI/2013] menjelaskan pendapatnya tentang persoalan tersebut:

> Yang namanya shari'ah *kan* sebenarnya bukan hanya mengatur urusan '*ubudiyah*, tapi semua

aspek kehidupan, ya ekonomi, politik, dan sebagainya. Tapi sayangnya umat Islam di Indonesia hanya memahami shari'ah secara sempit. Yang mendapat perhatian serius hanya '*ubudiyah* nya saja, sehingga aspek-aspek lain hampir tidak mendapat sentuhan shari'ah. Saya kira, memang sudah saatnya islamisasi di segala aspek itu dilakukan, karena seperti saya jelaskan tadi, shari'ah hanya digunakan dalam urusan '*ubudiyah* saja, sementara pada aspek lain mereka mengabaikan shari'ah.[117]

Informan [03/W/28-X/2013] mengamini pendapat di atas, tetapi dia mensyaratkan jika formalisasi itu harus dilakukan pelan-pelan:

Butuh proses yang panjang untuk mengislamkan semua aspek di negara Indonesia yang memang multi agama, sampai akhirnya terlihat manfaatnya. Tidak bisa dilaksanakan dengan cara kekerasan, radikal, ekstrem seperti kelompok-kelompok fundamentalis itu. Islamisasi itu mestinya keharusan, tapi pelan-pelan sehingga semua warga Indonesia bisa merasakan kemanfaatan islamisasi tersebut. Dulu tidak ada bank shari'ah, sekarang hampir semua bank ada bank shari'ah nya, karena memang sudah dirasakan manfaatnya.[118]

[117] Wawancara dengan informan [04/W/29-XI/2013] dilakukan pada 29 November 2013, pukul 11.00-12.30 WIB.

[118] Wawancara dengan informan [03/W/28-X/2013] dilakukan pada 28 Oktober 2013, pukul 13.00-14.00 WIB.

Sebagaimana diuraikan pada bab II bahwa penerimaan NU terhadap Pancasila sebagai asas tunggal, secara implisit menunjukkan NU mampu menyesuaikan diri dengan tuntutan-tuntutan bangunan politik Indonesia yang begitu majemuk, sembari berusaha agar aturan-aturan fiqih tetap dihormati, tanpa meninggalkan tujuan utamanya untuk mengislamkan rakyat Indonesia. Di sisi lain, islamisasi itu bagi NU bersifat subtantif, *button up*, bukan diformalkan oleh negara. Menanggapi hal tersebut informan [02/W/25-X/2013] menyatakan tidak masalah jika islamisasi itu sifatnya top down, negara yang melakukan upaya itu untuk mengislamkan semua aspek, karena itu pasti lebih efektif. Pemerintahnya sendiri juga butuh diislamkan, kalau mereka yang memulainya tentu lebih bagus.

Dengan berbagai argumentasi dan persyaratan, para informan menyatakan kesepakatannya dengan wacana formalisasi shari'ah dan islamisasi di segala aspek. Kecuali informan [05/W/30-XI/2013] yang tidak memberi komentar, karena informan merasa belum memiliki pengetahuan memadai tentang wacana tersebut.

4. Jilbab dan Model Busana Muslimah

Karakteristik fundamentalisme Islam yang mendasarkan praktik keagamaannya pada orientasi masa lalu (*salaf*), menjadikan kelompok ini bersifat a-historis dan a-sosiologis. Mereka bertujuan kembali kepada bentuk masyarakat "ideal" seperti pada

zaman *salaf* yang dipandang sebagai manifestasi kitab suci secara sempurna. Perkembangan masyarakat dalam sejarah dipandang sebagai *as it should be*, masyarakat yang harus menyesuaikan perkembangannya dengan teks, bukan sebaliknya sehingga mereka menolak kaedah tentang perubahan zaman bisa menjadi faktor penyebab perubahan hukum.

Prinsip tersebut mereka implementasikan dalam segala aspek, seperti aspek ibadah mahdah sebagaimana sudah diuraikan di awal bab ini, dan ibadah yang gair al-mahdah seperti berpakaian. Dengan demikian, model pakaian harus didesain sesuai dengan kehendak al-Qur'an dan sunnah. Para Istri Nabi dan para sahabat menggunakan jubah dan jilbab panjang warna gelap bagi kaum muslimah. Oleh karena itu tidak ada pilihan selain meniru para istri Nabi dan para sahabatnya.

Terkait model berpakaian untuk muslimah, informan [03/W/28-X/2013] memiliki pandangan:

> Jilbab saat ini tidak hanya merupakan kewajiban agama, tetapi sudah menjadi mode. Tanpa harus diformalkan atau diperdakan karena sudah menjadi mode, masyarakat tertarik untuk menjalankannya. Modelnya pun terus berubah, sehingga yang non muslimpun banyak yang tertarik menggunakannya.[119]

---

[119] Wawancara dengan informan [03/W/28-X/2013] dilakukan pada 28 Oktober 2013, pukul 13.00-14.00 WIB.

Sementara informan [04/W/29-XI/2013] menjelaskan:

> Jilbab, itu sudah pasti wajib. Tetapi NU luwes dalam hal model dan bentuknya. Menyesuaikan zaman. Dulu, baju yang dikenakan siswi *mu'allimat* (lembaga pendidikan NU), adalah memakai kain jarik, berkebaya, dan berkerudung. Itu sudah dianggap menutup aurat. Tetapi saat ini, model seperti itu sudah tidak diminati lagi. Bahkan ada yang menggugatnya karena terlihat rambutnya. Bentuk tubuhnya juga terlihat jelas. [120]

Kedua informan memiliki pandangan bahwa berjilbab itu merupakan kewajiban, tetapi modelnya tidak ditentukan secara pasti oleh al-Qur'an dan sunnah. Jadi sangat tergantung kondisi di mana Islam dijalankan

Ketika ditanyakan apakah apakah mereka setuju dengan pandangan bahwa pakaian muslimah yang ideal itu seperti praktek berpakaian muslimah di zaman Nabi, informan [03/W/28-X/2013] menjawab, "bagi saya, model berjilbab atau berpakaian yang islami tidaklah harus meniru budaya Timur Tengah. Sepanjang bisa menutup aurat dengan sempurna, apapun modelnya, tidak ada masalah."[121]

---

[120] Wawancara dengan informan [04/W/29-XI/2013] dilakukan pada 29 November 2013, pukul 11.00-12.30 WIB.

[121] Wawancara dengan informan [03/W/28-X/2013] dilakukan pada 28 Oktober 2013, pukul 13.00-14.00 WIB.

Sementara informan [04/W/29-XI/2013] memberikan alasan :

> *Wong* diundangkan saja seperti di Aceh masih banyak pelanggaran, apalagi tidak. *Duh mbak*...saya ini sangat prihatin dengan moralitas umat Islam saat ini. Saya sering mendapat keluhan dari masyarakat di desa-desa ketika saya melakukan dakwah. Terutama tentang kemerosotan moral generasi muda. Tetapi saya tidak tahu bagaimana solusinya. Mungkin dengan formalisasi shari'ah Islam, bisa meminimalisir perilaku amoral umat Islam dewasa ini.[111]

Informan [02/W/25-X/2013] menyampaikan argumentasi yang berbeda:

> Sebelum tahu kalau perda kewajiban berjilbab, perda larangan membuka warung makanan di siang hari pada saat Ramadhan, dan lain-lain itu dinamakan formalisasi shari'ah, saya sudah mendukunganya. Saya sangat senang mendengar nya. Karena saya merasa perda-perda atau islamisasi tersebut merupakan kemenangan umat Islam di Indonesia. Jadi kita harus mendukungnya. Saya heran, mengapa kita umat Islam yang jelas-jelas harus mengikuti sepenuhnya hukum-hukum dalam al-Qur'an dan Sunnah, tetapi menolak menjadikan hukum Islam sebagai hukum resmi di

[111] Wawancara dengan informan [04/W/29-XI/2013] dilakukan pada 29 November 2013, pukul 11.00-12.30 WIB.

Jawaban yang hampir sama disampaikan informan [04/W/29-XI/2013]:

> Tetapi kalau saya ditanya bagaimana berjilbab dan berbusana muslim yang ideal, menurut saya ya yang nyaman saja, dan tentu menarik. Tidak harus menggunakan jilbab-jilbab lebar dan baju-baju besar khas Timur Tengah, karena secara esensi al-Qur'an dan Sunnah hanya mewajibkan menutup aurat tanpa mewajibkan modelnya.[122]

Informan [01/W/21-X/2013] mendapat pertanyaan berbeda dengan dua informan di atas, karena model busananya berbeda dengan dua informan sebelumnya. Dia menggunakan jilbab lebar, khas kelompok fundamentalis. Informan ini ditanya tentang alasannya mengapa menggunakan jilbab lebar khas kelompok fundamentalis:

> Saya memang menyukai model berjilbab lebar seperti ini, bukan karena saya terpengaruh atau mengikuti ajaran kelompok fundamentalis. Tapi semata-mata karena kenyamanan saja. Tidak tahu ya.. saya kok nyaman dengan jilbab lebar seperti ini. Saya juga tidak tahu, apakah berjilbab seperti saya ini adalah model berbusana yang ideal. Saya tidak mempedulikannya.
>
> Tetapi untuk baju, saya tetap menggunakan pakaian seperti muslimah di Indonesia pada

---

[122]Wawancara dengan informan [04/W/29-XI/2013] dilakukan pada 29 November 2013, pukul 11.00-12.30 WIB.

> umumnya. Seperti yang *mbak* lihat saat ini, saya kerja dengan menggunakan setelan *blazer*, bukan jubah lebar dan besar.[123]

Informan [05/W/30-XI/2013] juga mendapat pertanyaan yang sama tentang alasan mengapa menggunakan jilbab lebar khas kelompok fundamentalis. Seperti di jelaskan sebelumnya, informan pernah menempuh pendidikan di pesantren yang diduga berafiliasi fundamentalis:

> Saya menggunakan jilbab lebar dan baju-baju longgar (tapi tidak terlalu besar) karena memang di pesantren mewajibkannya. Pesantren sangat ketat dalam masalah ini, termasuk ibu nyai dan putri-putrinya semua menggunakan pakaian seperti ini. Karena hampir 10 tahun saya menggunakan pakaian seperti ini, lama-lama saya nyaman saja menggunakannya.[124]

Betapapun model berbusana yang dia kenakan berbeda dengan model busana mainstream, tetapi dia tidak mengidealkan busana khas Timur Tengah:

> Tapi secara pribadi, saya tidak mempermasalah kan kalau muslimah pada umumnya berbeda dengan saya. Karena bagi saya, tidak harus menutup aurat sama persis seperti pada zaman Nabi. Saat ini, malah Indonesia menjadi kiblatnya

[123] Wawancara dengan informan[01/W/21-X/2013] dilakukan pada 21 Oktober 2013, pukul 13.30-14.30 WIB di ruang kerja informan.

[124] Wawancara dengan informan [05/W/30-XI/2013] dilakukan pada 30 November 2013, pukul 19.00-20.30. WIB.

tren busana muslim bagi negara-negara Islam. Mereka banyak mengimpor baju-baju muslim dari Indonesia, masak kita malah kembali ke masa lalu.[125]

Jawaban dua informan terakhir menarik, karena busana yang dia kenakan betapapun sangat khas dengan yang dikenakan kelompok fundamentalis, tetapi dalam alasan mereka menggunakan busana itu bukanlah karena mereka meyakini model seperti itulah yang diwajibkan oleh al-Qur'an dan Sunnah. Informan pertama menyatakan dengan jelas dia mengenakannya karena alasan kenyaman, sementara informan kedua karena faktor eksternal yaitu peraturan pesantren yang mewajibkannya begitu.

5. ***Khilafah Islamiyah***

Salah satu perjuangan gerakan fundamentalisme Islam, tidak terkecuali di Indonesia adalah mendirikan negara Islam *Khilafah Islamiyah.* Cita-cita mendirikan *Khilafah Islamiyah* tersebut sejalan dengan cara pandang kaum fundamentalis yang holistik terhadap Islam. Cara pandang tersebut melahirkan konsep bahwa Islam dan negara tidak dapat dipisahkan. Islam adalah *din wa dawlah*, sehingga ajaran Islam meliputi agama dan politik sekaligus. Atas dasar itu kaum fundamentalis mencita-citakan sebuah masyarakat dan negara yang Islami, di mana seluruh kegiatan kehidupannya diatur sesuai dengan hukum-hukum shari'ah di bawah

---

[125] Ibid.

naungan *dawlah Islamiyah* dalam bentuk negara *khilafah.*

Sebaliknya, bagi NU, Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) adalah harga mati. NU yang selama ini mengembangkan Islam Indonesia secara tegas menolak wacana mendirikan negara Islam ataupun *Khilafah Islamiyyah.* Bagi NU gerakan-gerakan yang memperjuangkan *Khilafah Islamiyyah* saat ini sangat membahayakan NKRI.

Dua pendapat berlawanan tersebut terus mewarnai berbagai diskusi politik Islam hingga saat ini. Apakah *nass* al-Qur'an dan Sunnah secara tegas mewajibkan adanya negara Islam, atau sebaliknya? Sejalan dengan pendapatnya bahwa bagi kaum sharī'ah itu mestinya mengkristal dalam individu umat Islam tanpa harus diformalkan, informan [01/W/21-X/2013] dalam menanggapi *issue Khilafah Islamiyyah* tersebut kembali menyatakan:

> Masyarakat pasti *shock* kalau *Khilafah Islamiyyah* diterapkan sekarang, karena mereka selama ini hidup dalam kultur dan hukum Indonesia yang tidak bersumber dari shari'ah Islam. Mestinya kondisikan dulu shari'ah Islam sehingga mengkristal dalam seluruh aktivitas seluruh umat Islam di Indonesia. Karena *Khilafah Islamiyah* tidak akan memiliki daya kalau masyarakatnya belum menjalankan shari'ah Islam.[126]

---

[126] Wawancara dengan informan[01/W/21-X/2013] dilakukan pada 21 Oktober 2013, pukul 13.30-14.30 WIB di ruang kerja informan..

Ketika ditanyakan kepadanya apakah dia menyetujui *Khilafah Islamiyah*, informan menjelaskan :

> Bagi saya, negara Islam itu tidak harus ada. *Being* Islam tidak harus Islam formalis, tetapi esensi, termasuk bentuk negaranya. Kalau masyarakatnya sudah agamis (islami), otomatis negara itu akan islami tanpa menyebutnya sebagai negara Islam. Apalagi kondisi Indonesia sejak awal berdirinya memang plural, majemuk, sehingga menurut saya tidak bijaksana kalau NKRI diubah menjadi *Khilafah Islamiyah.*[127]

Penjelasan yang hampir sama disampaiakn informan [03/W/28-X/2013] yang menyatakan ketidaksetujuannya dengan wacana *Khilafah Islamiyah.* Menurutnya :

> Sejak awal berdirinya Indonesia itu multi agama, multi etnis, bhineka tunggal ika, tidak mungkin Indonesia dijadikan negara Islam. Jadi saya kurang setuju dengan usaha mendirikan *Khilāfah Islāmiyah.* Bentuk negara seperti Indonesia yang multi agama, cocoknya ya seperti sekarang ini. Yang terpenting, meskipun tidak berbentuk negara Islam secara formal, umat Islam

---

[127] Ibid

> menjalankan sharī'ah Islam, maka negara akan otomatis islami.[128]

Begitupun informan [04/W/29-XI/2013] dan [05/W/30-XI/2013], mereka berdua secara aklamasi menolak *Khilāfah Islāmiyah.* Bagi mereka bentuk negara NKRI seperti saat ini adalah bentuk ideal, karena Indonesia adalah negara yang multi agama.[129] Bahkan informan [05/W/30-XI/2013] menyatakan:

> Saya malah ngeri mendengar istilah *Khilafah Islamiyyah.* Sudah melekat dalam kesadaran saya tentang berbagai terror dan kekerasan yang dilakukan oleh umat Islam yang mengaku hidup di negara Islam. Belum lagi penerapan hukum Islam yang kaku dan tidak toleran seperti potong tangan, hukum pancung, dan sebagainya. Islam menjadi agama yang menakutkan.[130]

Hanya informan [02/W/25-X/2013] yang memberi tanggapan positif tentang wacana *Khilafah Islamiyyah:*

---

[128] Wawancara dengan informan [03/W/28-X/2013] dilakukan pada 28 Oktober 2013, pukul 13.00-14.00 WIB.

[129] Wawancara dengan informan [05/W/30-XI/2013] dilakukan pada 30 November 2013, pukul 19.00-20.30. WIB; Wawancara dengan informan [04/W/29-XI/2013] dilakukan pada 29 November 2013, pukul 11.00-12.30 WIB.

[130] Wawancara dengan informan [05/W/30-XI/2013] dilakukan pada 30 November 2013, pukul 19.00-20.30.

> Memang wacana ini masih terus diperdebatkan, ada yang pro tapi banyak juga yang kontra. Saya sendiri mendengar dan mengikuti wacana tersebut ketika berdiskusi dengan teman-teman di kampus. Kalau saya sih, intinya begini, saat ini umat Islam sedang "dijajah" Barat dalam berbagai hal. Tidak ada yang bisa melawan Barat, kalau umat Islam tidak bersatu. *Khilafah Islamiyyah kan* menyatukan umat Islam seluruh dunia dalam bentuk negara *khilafah*, kalau kita bersatu maka kita bisa mengalahkan Barat dan kembali meraih kejayaan kita seperti zaman Nabi dan Khulafa al-Rashidin.[131]

Pandangan ini tentu sangat maju, bagi seorang mahasiswa S1, betapapun bertentangan dengan pandangan NU, ormas yang selama ini dia ikuti secara turun temurun. Jika dilakukan penelitian lebih jauh, bisa jadi masih banyak mahasiswa yang memiliki pandangan yang sama dengan informan ini.

Hanya satu informan dalam penelitian ini yang merespon positif gagasan mendirikan *Khilafah Islamiyyah,* yaitu informan [02/W/25-X/2013]. Empat informan lain bersepakat tidak setuju terhadap *Khilafah Islamiyah* dengan alasan yang hampir sama: *Khilafah Islamiyyah* tidak tepat jika diterapkan di Indonesia yang muti agama, plural, dan majemuk.

---

[131] Wawancara dengan informan [02/W/25-X/2013] dilakukan pada 25 Oktober 2013, pukul 13.00-14.00 WIB.

BAB IV

PERGESERAN PEMAHAMAN DAN EKSPRESI KEAGAMAAN PEREMPUAN NAHDLATUL ULAMA

Ungkapan bahwa "Fundamentalisme telah menusuk di jatung NU" tampaknya bukan sekedar isapan jempol, bukan sekedar kegelisahan, karena ungkapan itu saat ini benar-benar terjadi dan dapat dibuktikan. Pemahaman Islam yang puritan, tekstualis, dan cenderung radikal telah meringsek ke kantung-kantung Nahdhatul Ulama, terutama menusuk ke jantung NU dengan terjadinya pergeseran pemahaman terhadap Islam oleh elit NU maupun di pesantren-pesantren yang menjadi basis gerakan organisasi ini, dari yang semula moderat menjadi fundamental.

NU moderat yang menerapkan "*Islam washatiyyah*" (*Islam middle way*) atau Islam jalan tengah sekarang mendapat ujian tidak hanya dari umat Islam yang berideologi fundamental, tetapi dari warganya sendiri yang saat ini mulai tertarik — bahkan dalam derajat tertentu bersepakat—dengan ajaran kelompok fundamentalis, seperti ambisi mendirikan khilafah islamiyah, menggantikan Pancasila dengan ideologi kaum fundamentalis, dan implementasi syariat Islam yang kontroversial bagi negara pluralistik dan heterogen seperti Indonesia.

Penelitian ini berhasil mengidentifikasi adanya pergeseran tersebut, baik yang disadari sepenuhnya oleh

informan bahwa mereka memang telah mengalami pergeseran, maupun yang tidak disadari. Betapapun informan tidak menyadari bahwa pandangan dan ekspresi mereka merupakan pergeseran dari karakter NU, tetapi dari hasil wawancara tampak bahwa mereka menginginkan sesuatu yang berbeda dengan kebiasaan NU saat ini.

Seperti sudah diuraikan sebelumnya, bukanlah hal yang mudah untuk mengidentifikasi informan apakah telah mengalami pergeseran apa belum, atau malah sebenarnya tidak sekedar bergeser tapi sudah berpindah. Kesulitan ini terus mewarnai proses riset, sejak pemilihan informan sampai pengolahan data. Hal ini karena, beberapa informan yang semula menurut asumsi penulis telah mengalami pergeseran, ternyata setelah berdiskusi serius dengan mereka, serta saat proses olah data baik reduksi maupun *display* data, ternyata jawaban-jawaban informan tidak sesuai dengan yang ditentukan dalam riset ini, sehingga peneliti harus terus menerus "memburu" informan yang benar-benar sesuai dengan rumusan masalah yang telah ditentukan peneliti. Dalam hal ini, teknik *snowballing* benar-benar berguna.

Begitupun pada saat analisis data, kesulitan tidak berhenti karena jawaban-jawaban informan ternyata tidak semuanya dapat diidentifikasi secara tegas, apakah yang bersangkutan telah mengalami pergeseran atau tidak. Dalam satu *issue* yang ditanyakan pada seorang informan, dia bisa dengan sangat tegas menyetujuinya, tetapi pada issue lain dia menolaknya. Bukan hanya itu, apa yang sudah dia tolak pada issue-issue tertentu, ketika dibicarakan ulang karena terkait dengan issue lainnya, dia menyetujuinya, sepertinya informan lupa kalau dia sebelumnya sudah menolaknya.

Oleh sebab itu, identifikasi dan display data menjadi faktor tersulit berikutnya, setelah pemilihan informan.

Atas pertimbangan kesulitan-kesulitan tersebut, riset ini akhirnya berupaya memappingkan dan mentipologi jawaban-jawaban informan dalam beberapa kategori pergeseran : bergeser dalam issue apa saja dan pergeseran itu identik dengan karakter fundamentalis yang mana. Tentu saja, seorang informan bisa beririsan dalam beberapa kategori.

Ada lima issue yang ditanyakan penulis dalam riset ini, yaitu issue Islam dan Budaya Lokal, Pengamalan Ibadah Ritual, Islamisasi dan Formalisasi Syari'ah, Jilbab dan Model Busana Muslimah, dan Isue Khilafah Islamiyah. Menggunakan teori-teori tentang ke-NU-an dan fundamentalisme sebagaiamana sudah diuraikan pada bab II, ternyata beberapa informan dapat diidentifikasi telah mengalami pergeseran.

A. Pergeseran dalam Issue Islam dan Budaya Lokal

Ada lima issue yang ditanyakan penulis dalam riset ini, yaitu issue Islam dan Budaya Lokal, Pengamalan Ibadah Ritual, Islamisasi dan Formalisasi Syari'ah, Jilbab dan Model Busana Muslimah, dan Isue Khilafah Islamiyah.

Menggunakan teori-teori tentang ke-NU-an dan fundamentalisme sebagaiamana sudah diuraikan pada bab II, ternyata beberapa informan dapat diidentifikasi telah mengalami pergeseran.

Dalam issue Islam dan Budaya Lokal, informan [01/W/21-X/2013] yang menyatakan secara pribadi lebih nyaman ketika beribadah ada tuntunannya dari al-Qur'an dan Sunnah, sering mempertanyakan praktek-praktek keagamaan yang menurutnya tidak bersumber

dari perilaku Nabi, dan keinginannya untuk untuk beribadah sesuai dengan yang dicontohkan Nabi dan para sahabatnya, secara implisit menunjukkan penolakannya terhadap beberapa amalan kelompok tradisional yang selama ini banyak mengadopsi budaya lokal yang menurutnya tidak ada pernah dipraktekkan Nabi.

Dari sisi ini, pandangan tersebut sesungguhnya berbeda dengan maenstrem kalangan tradisionalis, yang mengamalkan ibadah yang selama ini menjadi ciri khasnya tanpa *reserve*, tanpa banyak bertanya, tanpa mempedulikan ada dasarnya apa tidak. Sepanjang menurut keyakinan mereka Amalan itu baik, maka mereka menjalankannya.

Karakter NU yang moderat dalam bidang kebudayaan, termasuk di dalamnya adat istiadat yang baik menurut norma agama, dari manapun datangnya dapat diterima dan dikembangkan, tampaknya dipegang teguh oleh para pengikutnya. Tetapi itu tidak sepenuh nya disepakati oleh informan, karena ia mempertanya kan amalan-amalan yang tidak bersumber dari al-Qur'an dan Sunnah itu, dan tidak mau menjalankannya jika ternyata tidak ada dasarnya.

Tidak sampai mengkafirkan dan menuduh bid'ah, informan hanya mempersoalkan ketiadaan sumber hukum dan ingin mempraktekkan sesuai yang dicontohkan Nabi. Dari sisi ini, dapat dikatakan informan ingin melakukan purifikasi. Berbeda dengan kelompok Wahabi yang melakukan purifikasi secara ekstrem karena mengkafirkan dan menyesatkan kelompok lain yang berbeda dengannya, informan dapat dikategorikan soft-purifikasi, seperti yang dilakukan

gerakan Tarbiyah. Gerakan Tarbiyah dalam memperjuangkan missinya berusaha mengedepankan nilai-nilai rasional dan obyektivitas. Hal ini tercermin dalam ungkapan informan "*Masak* membaca *yasin* itu jelek sih? Mungkin hanya bentuk kegiatannya saja yang berbeda dengan zaman Nabi.

Tetapi kalau budaya itu tidak baik, bahkan bertentangan dengan ajaran Islam, seperti peringatan-peringatan keagamaan dengan menggunakan sesajen, *melekan* semalam suntuk tapi ada aktivitas minum-minuman keras, jogetan, itu yang tidak boleh dilanggengkan". Betapapun informan ingin melakukan purifikasi, tetapi dia juga obyektif dalam menentukan amalan apa yang menurutnya baik, dan mana yang sebaliknya sehingga perlu dipurifikasi. Dia juga rasional dengan mempertanyakan, apa salahnya dengan amalan membaca *yāsīn*, dan sebagainya, yang selama ini dipraktekkan kelompok tradisionalis.

Pergeseran pandangan yang mungkin dapat dikatakan ekstrem dalam issue Islam dan budaya lokal, dapat dilihat pada informan [02/W/25-X/2013]. Dia menyatakan sebagai pengikut NU yang kultural, tetapi dia memiliki pandangan sangat berbeda dengan mainstream di kalangan NU.

Informan menyatakan bahwa segala bentuk peribadatan, pada dasarnya haram kecuali yang diperintahkan, sehingga bentuk peribadatan yang tidak ada dasarnya dalam al-Qur'an atau sunnah dianggap *bid'ah* seperti peringatan tujuh hari, empat puluh hari, dan seterusnya untuk mendoakan orang yang sudah meninggal. Kalau Nabi tidak pernah mencontohkannya, amalan itu menyimpang. Mungkin bahasa ekstremnya

saat ini adalah sesat, *bid'ah.* Ungkapan informan itu sesungguhnya menegasikan keyakinan kaum *nahḍiyīn* yang menerima amalan ibadah, betapapun tidak ada dasar hukumnya, sepanjang itu *hasanah.* Jadi tidak semua *bid'ah* itu ditolak. Sekali lagi, dalam konteks ini tampaknya karakter NU yang moderat dalam bidang kebudayaan dan adat istiadat, menjadi landasan berperilaku warganya

Tetapi keyakinan warga NU itu saat ini tidak sepenuhnya diamini oleh pengikut NU yang lain. Sebaliknya, pandangan informan ini sangat khas dengan pandangan Wahabi yang memandang umat Islam telah menyimpang dari ajaran Islam yang murni karena banyak mempraktekkan *bid'ah, khurafāt, taḥayūl* dan semacamnya. Untuk mengembalikan umat Isalm pada ajaran Islam murni, Wahabi melakukan purifikasi *tawḥīd.*

Informan ingin mengajak umat Islam ke arah pemurnian, dengan wujud melaksanakan Islam atas dasar sumber aslinya dan berusaha membersihkan Islam dari unsur-unsur luar yang telah menyusup sebagai ajaran Islam. Baik informan pertama maupun ke dua, dalam bahasa Azyumardi Azra, merupakan ciri dari fundamentalisme klasik yang *genuine* dan *inward oriented*—berorientasi ke dalam diri kaum Muslim sendiri. Betapapun begitu, informan juga memiliki keinginan melakukan intensifikasi keyakinannnya itu ke luar (*outward oriented*), yang menjelma dalam komitmen tidak hanya untuk menstranformasi kehidupan individualnya , tetapi sekaligus kehidupan masyarakat.

Apa yang disampaikan para informan tersebut menurut Martin E. Marty merupakan bentuk per-

lawanan terhadap ancaman yang membahayakan eksistensi agama. Segala perilaku yang tidak sesuai dengan ajaran agama, merupakan ancaman terhadap orisinalitas agama. Dari sisi ini, informan sesungguhnya mendasarkan praktik keagamaannya pada orientasi masa lalu (salaf). Informan mengidealkan Islam seperti ketika Islam dilahirkan. Dan itulah salah satu karakteristik menonjol dari kelompok fundamentalis.

B. Pergeseran dalam Issue Pengamalan Ibadah Ritual

Perdebatan tentang pengamalan ibadah ritual, misalkan tentang *qunut,* jumlah raka'at shalat tarawih, talqin bagi jenazah biasanya sangat lekat antara kelompok Islam tradisonalis dan kelompok Islam modernis. Tetapi kontestan dalam perdebatan itu saat ini bertambah. Ada kelompok lain di luar dua kelompok di atas, yang selama ini diidentifikasi sebagai kelompok fundamentalis.

Dalam konteks pengamalan ibadah ritual, perilaku ibadah yang selama ini dipraktekkan kelompok fundamentalis misalkan sholat, selalu mereka laksanakan dengan cara-acara dan aturan yang sangat ketat. Misalkan tentang merapatkan *ṣōf* dalam sholat *rawātib.* Kaum fundamentalis dengan secara penuh melaksanakan sesuai bunyi teks ḥadīth, dalam hal merapatkan dan merapikan barisan.

Tetapi kebiasaan itu, tidak banyak dipraktekkan kelompok Islam tradisionalis, sebagaimana diungkapkan informan [05/W/30-XI/2013] dan [02/W/25-X/2013]. Kedua informan menyatakan bahwa mereka melakukan ritual shalat jama'ah yang berbeda dengan mayoritas umat Islam, dalam hal merapatkan dan merapikan

barisan. Bahkan mereka mempertanyakan konsistensi kelompok tradisionalis dalam hal menjaga ortodoksi dan pengikut *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah.*

Apa yang diekspresikan para informan dalam pengamalan ibadah ritual tersebut, dalam kerangkan karakteristik fundamentalis termasuk fundamentalis-tradisionalis, atau fundamentalis-literal. Mereka begitu *rigid* dalam memahami teks al-Qur'an maupun Sunnah, dan menerapkan secara ketat tanpa toleransi. Sesuai dengan ajaran yang dikembangkan pendiri JT, Shaikh Muḥammad Ilyās, aspek-aspek yang sangat ditekankan dalam doktrin ajaran agamanya meliputi pentingnya dzikir, menegakkan shalat, kesungguhan membaca al-Qur'an, keharusan bertabligh, dan meniru sifat-sifat Nabi dan para sahabatnya. Masing-masing aspek tersebut memiliki *fadā'il a'māl* yang sangat besar manfaatnya.[132]

Sebaliknya, bagi NU, pemahaman terhadap suatu teks tetap dalam koridor *tawāzun*, moderat. Betapapun teks hadith menyatakan bahwa jama'ah sholat harus dilaksanakan dengan rapi dan rapat, tetapi jika itu tidak dilaksanakan bukan berarti itu membatalkan sholat. Itu hanya masalah *fadā'il a'māl.* Oleh karena itu, bisa dimengerti jika pandangan dan ekspresi keagamaan para informan sangat berbeda dengan kelompok keagamaan lain dalam Islam seperti *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah.*

Bagi Azra, ekspresi ibadah para informan tersebut merupakan karakter fundamentalis yang manifest dalam

---

[132] Dikutip dari Kasinyo Harto, *Islam Fundamentalisme di PTU: kasus Gerakan Kegamaan Mahasiswa Universitas Sriwijaya Palembang* (Jakarta: Balitbang RI, 2008), 125

bentuk intensifikasi penghayatan dan pengamalan Islam yang diikuti penegasan kembali nilai-nilai Islam dalam berbagai aspek kehidupan, termasuk dalam hal ibadah. Tetapi intensifikasi tersebut lebih bersifat "ke dalam" (*inward oriented*) dan karenanya sering bersifat individu.

C. Pergeseran dalam *Issue* Islamisasi dan Formalisasi Sharī'ah

Issue Islamisasi dan Formalisasi Sharī'ah saat ini terus menerus menjadi kajian banyak kalangan, hal ini karena terjadi perdebatan apakan sharī'ah Islam harus diimplementasikan secara formal sehingga harus menjadi peraturan resmi pemerintah, atau ia cukup diintegrasikan dalam kehidupan individu.

NU secara tegas menolak ide islamisasi dan formalisasi sharī'ah, karena bagi NU islamisasi diperbolehkan, tetapi islamisasi dari bawah bukan dari atas. Hal ini tentu berbanding terbalik dengan keyakinan kelompok fundamentalis. Bagi kelompok fundamentalis, pemberlakukan sharī'ah itu harus diformalkan dalam bentuk peraturan dan perundang-undangan. Penegakkan sharī'ah itu harus didukung oleh negara, karena sharī'ah dapat berlaku dan berdampak efektif kalau diformalkan dalam bentuk peraturan dan perundangan yang dilegalkan oleh pemerintah, bukan sekedar kewajiban individu. Jadi pelaksanaan sharī'ah itu bersifat *top down*, pemerintah harus menginisiasi dan menciptakan peraturannya.

Semua informan penelitian ini, kecuali informan [05/W/30-XI/2013] menyetujui—dengan beberapa persyaratan dan argumentasi—wacana islamisasi dan

formalisasi sharī'ah yang bersifat *top down* tersebut, yang sesungguhnya itu adalah karakter fundamentalis. Salah satu karakter Islam fundamentalis, sebagaimana disampaikan oleh Imarah adalah usahanya yang serius untuk mengimplementasikan sharī'ah Islam secara total. Hal ini karena sharī'ah Islam bagi kelompok fundamentalis, tidak hanya mengatur urusan ibadah, tetapi juga masalah *siyāsah* sehingga agama dan negara tidak dapat dipisahkan. Agama adalah bagian integral dari negara, tidak berdiri sendiri, sehingga formalisasi sharī'ah oleh negara adalah keniscayaan.

Yang menarik adalah pandangan informan [01/W/21-X/2013]. Dia mengidealkan sharī'ah itu meng kristal dalam kehidupan umat Islam, tanpa harus dipaksakan menjadi perda atau perundangan-undangan negara. Ini sangat khas pandangan NU, terutama kiai Shiddiq. Tetapi, informan akhirnya menyepakati islamisasi dan formalisasi sharī'ah, dengan syarat masyarakat membutuhkannya. Tentu ini berbeda dengan NU, yang dengan konsisten menolaknya.

Pandangan para informan tentang islamisasi dan formalisasi sharī'ah Islam tersebut, merupakan karakter menonjol dari kelompok Hizbut Tahrir. Orientasi gerakan kelompok ini yang memang memperjuangkan tegaknya *Khilạfah Islāmiyah,* menuntut implementasi sharī'ah untuk menciptakan kondisi umat Islam yang islami, serbelum mereka siap menjadi bagian dari *Khilạfah Islāmiyah.*

D. Pergeseran dalam *Issue* Jilbab dan Model Busana Muslimah

Dalam riset ini, informan hanya menemukan dua informan yang menggunakan busana muslimah berbeda dengan buasana mainstream. Ciri mencoloknya adalah berjilbab besar, dan menggunakan baju yang longgar. Tetapi hanya informan [05/W/30-XI/2013] yang menarik untuk dianalisis dalam peneitian ini, karena semangat mengenakan busana tersebut bukan karena dorongan dari dalam dirinya, tetapi karena tuntutan *outsider.*

Betapapun pada awalnya itu bukan merupakan kehendak dari dirinya, tetapi karena perilaku itu menjadi kebiasaan yang sangat lama, akhirnya dia menikmatinya dan tidak ingin meninggalkannya. Dari sisi ini, informan dapat dikatakan mengalami pergeseran dari yang semula karena tuntutan outsider, menjadi kesadaran diri sendiri.

Berjilbab dan mengenakan busana yang besar dan longgar, tentu berbeda dengan model berbusana maenstream yang ada di NU, bahkan di Indonesia. Busana semacam ini menjadi tren di kalangan tertentu, bersamaan dengan maraknya aktivitas dan gerakan fundamentalis yang ideologi dan orientasi gerakannya mengimpor dari Timur Tengah. Oleh sebab itu, tidak salah jika ada anggapan bahwa busana seperti adalah ciri khas kelompok Islam fundamentalis, bukan Islam tradisionalis.

Pemahaman yang tekstualis-dan normatif, serta karakternya yang mengidealkan Islam masa lalu, diduga menjadi alasan mereka mengenakan busana seperti itu. Perempuan berjubah dan berjilbab besar, bahkan

berpurdah. Sementara yang laki-laki menggunakan baju koko panjang sampai lutut, tetapi celana panjangnya cingkrang yang di atas mata kaki, disertai ciri khas lain yaitu jenggot.

Kebiasaan itu, bisa dilihat di hampir semua ekspresi penampilan fisik kelompok fundamentalis : Hizbut Tahrir, Majelis Mujahidin, Jama'ah Tabligh, Wahabi, dan sebagainya. Melihat hal tersebut, tampak bahwa mereka sangat kuat keterikatannya dengan tradisi keagamaan yang telah diwariskan oleh para pendahulu nya, sehingga mereka menolak modernisasi keberagaam yang berbeda dengan para penduhulnya. Bagi mereka masa lalu itulah yang ideal, sementara sekarang ini sudah banyak terkontaminasi Barat. Ini sejalan dengan prinsip penolakan mereka terhadap perkembangan historis dan sosiologis. Perkembangan masyarakat dalam sejarah dipandang sebagai *as it should be*, sehingga masyarakat yang harus menyesuai kan perkembangannya dengan teks, bukan sebaliknya.

Sementara NU, yang mengklaim mengembangkan Islam jalan tengah dan menjaga budaya, dalam hal busana tetap memberi tempat bagi budaya lokal. Islam dengan kekhasan Indonesia, itulah yang dijalankan warga NU. Budaya menjadi tubuhnya, sementara Islam menjadi ruhnya. Jadi, pergeseran ekpresi berbusana juga dialami perempuan NU.

E. Pergeseran dalam Issue Khilāfah Islāmiyah

Salah satu perjuangan gerakan fundamentalisme Islam, tidak terkecuali di Indonesia adalah mendirikan negara Islam *Khilāfah Islāmiyah*. Suatu bentuk pemerintahan Islam transnasional, yang dipimpin

seorang khalifah. Tetapi sebaliknya, NU yang selama ini mengembangkan Islam Indonesia secara tegas menolak wacana mendirikan negara Islam ataupun *Khilāfah Islāmiyah.* Bagi NU, NKRI adalah harga mati, sehingga setiap upaya untuk menggatinya, harus diwaspadai.

Dari lima informan dalam peneltian ini, hanya informan [02/W/25-X/2013] yang memberi pandangan positif terhadap *Khilāfah Islāmiyah.* Baginya *Khilāfah Islāmiyah* itu satu-satunya cara untuk melawan dominasi Barat. *Khilāfah Islāmiyah* yang dapat menyatu kan semua umat Islam di dunia dalam satu kekuasaan, tentu memiliki kekuatan yang sangat besar untuk melawan Barat yang saat ini menjadi satu-satunya penguasa dunia.

Hizbut Tahrir adalah kelompok fundamentalis yang sangat getol memperjuangkan tegaknya *Khilāfah Islāmiyah.* Di samping karena keyakinan bahwa Islam itu merupakan din wa al-dawlah, keyakinan Hizbut tahrir bahwa Barat adalah musuh, Barat yang menyebab kan kemunduran Islam, mereka wujudkan dalam bentuk mendirikan *Khilāfah Islāmiyah* yang sebetulnya secara politis ingin melawan Barat. Jadi, apa yang disampaikan informan sebetulnya sangat khas Hizbut Tahrir, dan sangat jauh dari karakter NU.

Jika ditipologikan, hanya informan [02/W/25-X/2013] yang pergeseran pemahamannya hampir sepenuhnya identik dengan kelompok fundamentalis, ini dapat dilihat dari penolakannya dengan budaya lokal dan aktivitas keagamaan yang terkontaminasi budaya lokal, kesepakatannya dengan formalisasi shariah, dan tegaknya *Khilāfah Islāmiyah.* Sementara informan lain, ada yang bergeser dalam dua issue yaitu dalam hal

jilbab dan pengamalan ibadah ritual, seperti informan [05/W/30-XI/2013]. Atau informan [01/W/21-X/2013] yang mempertanyakan ritual ibadah yang terkontaminasi buadaya lokal dan menyetujui formalisasi sharī'ah. Sementara informan [03/W/28-X/2013] dan [04/W/29-XI/2013] hanya mengalami pergeseran di issue formalisasi sharī'ah.

F. *Background* Pemahaman yang Fundamentalis: Perspektif Sosiologis

Fundamentalisme Islam sebagai suatu gerakan sosial hadir bukan tanpa sebab. Begitu juga fundamentalisme Islam sebagai ekspresi dan pemahaman keagamaan individu juga tidaklah berangkat dari ruang hampa. Fenomena tersebut dapat dijelaskan secara komprehensip dengan menggunakan kerangka teori ilmu-ilmu sosial. Penjelasan mengenai *background* individu yang berafiliasi fundamentalis dapat merujuk pada teori struktural dan psikologis.

Apa yang disampaikan oleh informan [03/W/28-X/2013] dan [04/W/29-XI/2013] tentang alasan mengapa mereka menyepakati formalisasi sharī'ah, jika dilihat dari persperktif teori struktural, sebenarnya merupakan akumulasi kekecewaan yang mereka rasakan sebagai akibat dari modernisasi dengan segala implikasi nya, serta kegagalan pemerintah dalam mewujudkan kesejahteraan sosial-ekonomi. Kondisi inilah yang menyebabkan krisis yang merata (*pervasiveness*) di dunia Islam serta menyuluruh di segala bidang: sosial, ekonomi, politik, budaya, psikologi, dan spiritual. Formalisasi sharī'ah, bagi informan merupakan obat bagi segala penyakit dan krisis tersebut.

Sementara dari prespektif psikologis secara spesifik menjelaskan mengapa informan begitu mudah dipengaruhi oleh dan tertarik dengan ajaran fundamentalisme. Melalui penjelasan psikologi akan dapat diketahui latar belakang kehidupan pribadi yang berpaham fundamentalis, misalnya faktor teralienasinya individu secara sosial, adanya motivasi politik, maupun agama.

Dalam konteks formalisasi sharī'ah, secara psikologis dapat dijelaskan bahwa faktor latar belakang kehidupan mereka sebagai pendidik dan pendakwah, yang melihat berbagai bentuk kemungkaran yang di alami umat Islam saat ini, menyebabkan mereka menyetujui formalisasi sharī'ah.

Sementara informan [02/W/25-X/2013] yang dalam penelitian ini pendapatnya paling ekstrem dari informan lain, dari pandangan NurCholish Madjid sedang mengalami gejala negativisme, yaitu perasaan yang mendorong ke arah pandangan yang serba negatif kepada tatanan yang sudah mapan—seperti perilaku ber agama kelompok tradisionalis, bentuk negara NKRI—dengan sikap-sikap tidak percaya, curiga, bermusuhan, melawan, dan lain sebagainya.

Dari perspektif psikologis, pandangan informan [02/W/25-X/2013] juga bisa dijelaskan bahwa latar belakang aktivitasnya yang intens dengan aktivis kampus yang berideologi fundamentalis, sedikit banyak telah mempengaruhi pandangan dan ekspresi keagamaan nya. Betapapun dia masih mengaku sebagai NU, tetapi pandangan-pandangannya sudah sangat khas fundamentalis. Disinilah ditemukan sisi pergerserannya.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Penelitian berhasil menemukan pergeseran pemahaman dan ekspresi keagamaan perempuan NU di Ponorogo. Temuan tersebut dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. Latar belakang terjadinya pergeseran itu dapat dilihat dari persperktif teori struktural, teori psikologi, maupun gejala negativisme. Dari perspektif teori struktural, sebenarnya pergeseran itu merupakan akumulasi kekecewaan yang informan rasakan sebagai akibat dari modernisasi dengan segala implikasinya, serta kegagalan pemerintah dalam mewujudkan kesejahteraan sosial-ekonomi. Kondisi inilah yang menyebabkan krisis yang merata (*pervasiveness*) di dunia Islam serta menyuluruh di segala bidang: sosial, ekonomi, politik, budaya, psikologi, dan spiritual. Formalisasi sharī'ah, bagi informan merupakan obat bagi segala penyakit dan krisis tersebut; Sementara dari prespektif psikologis dapat dijelaskan bahwa faktor latar belakang kehidupan informan juga berkontribusi terhadap pergeseran tersebut. Misalkan latar belakang aktivitas informan yang intens dengan aktivis kampus yang berideologi fundamentalis, sedikit banyak telah mempengaruhi pandangan dan ekspresi

keagamaannya. Betapapun dia masih mengaku sebagai NU, tetapi pandangan-pandangannya sudah sangat khas fundamentalis; Pergeseran itu bisa juga karena informan sedang mengalami gejala negativisme, yaitu perasaan yang mendorong ke arah pandangan yang serba negatif kepada tatanan yang sudah mapan—seperti perilaku beragama kelompok tradisionalis, bentuk negara NKRI—dengan sikap-sikap tidak percaya, curiga, bermusuhan, melawan, dan lain sebagainya

2. Jika ditipologikan, hanya informan [02/W/25-X/2013] yang pergeseran pemahamannya hampir sepenuhnya identik dengan kelompok fundamentalis, ini dapat dilihat dari penolakannya dengan budaya lokal dan aktivitas keagamaan yang terkontaminasi budaya lokal, kesepakatannya dengan formalisasi shariah, dan tegaknya *Khilāfah Islāmiȳah.* Sementara informan lain, ada yang bergeser dalam dua issue yaitu dalam hal jilbab dan pengamalan ibadah ritual, seperti informan [05/W/30-XI/2013]. Atau informan [01/W/21-X/2013] yang mempertanyakan ritual ibadah yang terkontaminasi buadaya lokal dan menyetujui formalisasi sharī'ah. Sementara informan [03/W/28-X/2013] dan [04/W/29-XI/2013] hanya mengalami pergeseran di issue formalisasi sharī'ah.

B. Rekomendasi

1. Kesulitan mendapat informan yang berkenan untuk diwawancarai, "memaksa" penelitian ini hanya mengambil lima informan untuk memberikan data. Di masa yang akan datang, penelitian ini perlu dikembangkan dengan mempertimbangkan informan yang lebih bervariasi.
2. Betapapun mungkin hasil dan kesimpulan penelitian ini sangat dangkal, tetapi ormas NU tetap harus mewaspadai adanya gejala radikalisme di tubuh NU. Respon yang tepat, akan menghindari radikalisme tumbuh di tubuh NU.
3. Penelitian ini terbuka untuk dikembangkan, dievalusi, direvisi, dan dilengkapi oleh hasil penelitian-penelitian lain di masa yang akan datang.

Isnatin Ulfah, M.H.I dilahirkan di Surabaya 14 Juli 1974. Pendidikan penulis di saat remaja dihabiskan di pesantren. Selama 8 tahun, sejak tahun 1986 hingga 1994 penulis nyantri di Pesantren Putri al-Fathimiyyah Bahrul Ulum Tambak Beras Jombang, dibawah Asuhan Ibu Nyai Hj. Musyarafah Fatah dan putra-putri beliau. Di Pesantren tersebut, penulis menempuh pendidikan formal MTsN (3 tahun) dan Madrasah Mu'allimat (5 th). Setamat dari pesantren, penulis melanjutkan pendidikan S1 dan S2 di IAIN Sunan Ampel Surabaya, pada fakultas Syari'ah. Saat ini penulis sedang menyelesaikan penulisan disertasi Program Doktor di perguruan tinggi yang sama. Selain aktif menulis di berbagai jurnal, penulis juga berkesempatan dua kali papernya diseminarkan di ajang Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS). Tahun 2013 di Mataram, dan tahun 2014 ini di Balikpapan. Saat ini penulis mengadikan diri sebagai tenaga pengajar di kampus STAIN Ponorogo dan IARM Ngabar Ponorogo, sejak 2005.